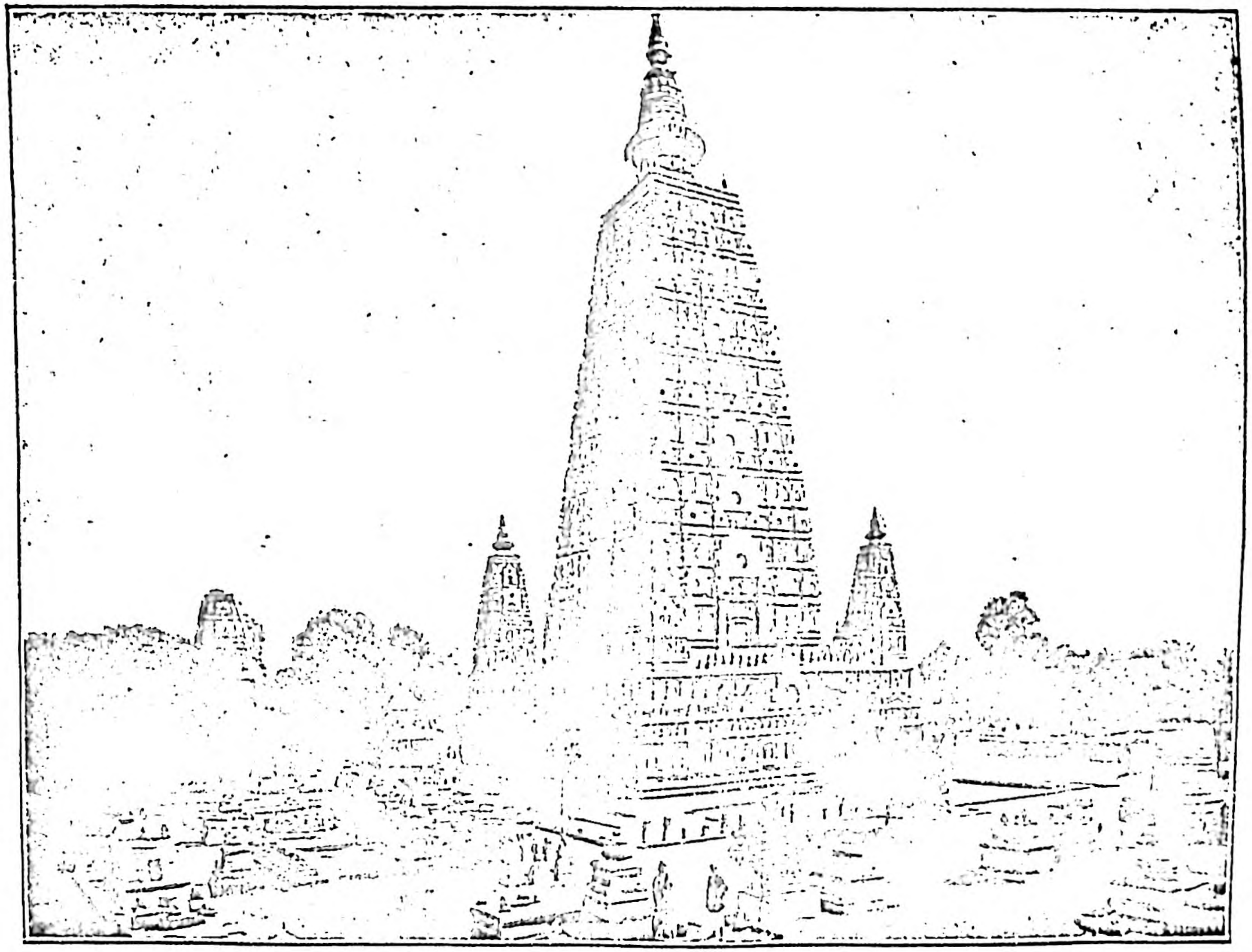


Buddha-Gayā, der Ort der Erleuchtung Buddhas.

Buddhistische Warte.

Eine Monatsschrift für Buddhismus.

Deutsches Organ der Mahābodhi-Gesellschaft.

II. Band.	Leipzig, Mai-Juni 1911.	No. 9-10.

Was es auch immer, ihr Jünger, an verdienstwirkenden Mitteln des Menschen gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe, der Erlösung des Herzens, denn die Liebe, die Erlösung des Herzens, umfasst alles und leuchtet und flammt und strahlt. (Itivuttaka 27.)

Die Botschaft des Buddhismus.

Von D. B. Jayatilaka.

Aus dem Englischen übersetzt.*)

Ich halte es für meine Pflicht, Ihrem Exekutiv-Komitee meinen aufrichtigsten Dank dafür auszusprechen, dass mir das Vorrecht eingeräumt worden ist, mich an diesem Internationalen Kongress zu beteiligen und Ihnen einige Züge jener Botschaft der Erleuchtung vorzuführen, welche der Welt vor fünfundzwanzig Jahrhunderten im Ganges-Tale verkündet wurde.

Es ist, wie ich glaube, ganz in der Ordnung, dass in dieser grossen Versammlung frei-religiöser Denker des Westens, deren hauptsächlichstes Ziel die Befreiung des Menschen von der Fessel des Dogmas und äusserer Autorität ist, — auch den Lehren des Buddhismus, der Weisheitsreligion des Ostens, Rechnung getragen wird. Denn unter allen Religionslehrern war es gerade Buddha, welcher für die Gewissensfreiheit im vollsten Umfange eintrat, indem er ausdrücklich erklärte, man solle nichts auf die blosse Autorität eines Lehrers, einer Schrift oder einer Überlieferung hin annehmen; vielmehr solle nur das als wahr und als Richtschnur des Handelns angenommen werden,

*) Aus einer Ansprache, gehalten auf dem fünften Internationalen Kongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt in Berlin am 10. August 1910. Herr Jayatilaka war früher Vorsitzender der Young Men's Buddhist Association, Colombo, Ceylon, und mehrere Jahre Herausgeber der Zeitschrift »The Buddhist«.

was der eigenen Vernunft als recht und wahr einleuchtet, und was dem Einzelnen und der Allgemeinheit zum Heil und Segen gereicht. Diese Freiheit des Denkens nun, welche der Buddhismus vertritt, folgt notwendig aus der eigentlichen Natur seiner Lehren. Die Botschaft des Buddhismus ist, wie Sie gewahr werden, keine übernatürliche Offenbarung; sie stellt keine Dogmen auf, welche den Glauben an das Unglaubliche und Unmögliche als den Preis der Erlösung verlangen; sie ordnet keinerlei mystische Gebräuche und Zeremonien an, um ihren Anhängern eine ewige Seligkeit zu gewährleisten. Im Buddhismus ist kein Platz für leere Theorien und grüblerische Träumereien, welche für das praktische Leben keinen Wert haben. Der Buddhismus überblickt die Tatsachen des Daseins; er gewährt einen vollständigen Anblick des Menschen, wie er ist, mit seinen Kräften und seinen Grenzen, und er erkennt das Wirken unwandelbarer Gesetze in dem Bereich des moralischen Handelns nicht weniger als in der physischen Welt an. Ganz in Übereinstimmung mit dieser Lebensanschauung in ihren mannigfachen Phasen stellt er ein System praktischer Sittenlehren auf, deren Zweck und Ziel die Ausmerzung des Schlechten, die Entwickelung des Guten und die Läuterung des Herzens ist, so dass der Mensch jenen Pfad betreten kann, „der sehend macht und Verständnis verleiht, der zum Frieden, zum höheren Wissen und zur Erleuchtung führt.“ Alles dies muss der Mensch durch seine eigenen Anstrengungen erreichen. Ein jeder muss durch sich selbst und für sich selbst das Schlechte meiden, das Gute tun und den Pfad der Befreiung beschreiten. Hier kann kein Gott, hier können keine Götter dem Menschen helfen; hier hat kein Ritus und keine Zeremonie, keine Bussübung und kein Gebet irgendwelchen Wert. „Ihr selbst müsst euch anstrengen; die Buddhas weisen nur den Weg.“ Dies ist die Lehre des Buddhismus; Selbsthilfe ist der Grundton seiner Botschaft. In Worten, welche uns laut die innerste Überzeugung eines Menschen verkünden, der, ohne fremde Hilfe, den grossen Kampf der Selbstüberwindung gekämpft hat und als Sieger daraus hervorgegangen ist, ermahnte der Meister einstmals seine Jünger: „Meidet, ihr Jünger, das Schlechte und tut das Gute! Es ist möglich, ihr Jünger, das Schlechte zu

meiden und das Gute zu tun. Wäre es nicht möglich, so würde ich euch nicht ermahnen, das Schlechte zu meiden und das Gute zu tun. Weil es aber möglich ist, ihr Jünger, ermahne ich euch: Meidet das Schlechte und tut das Gute!" Versuchen Sie diese Lehre an dem Prüfstein Ihrer Erfahrung, und Sie werden dahin gelangen, eine grosse Wahrheit zu verwirklichen, — eine Wahrheit, welche die sicherste Grundlage eines jeglichen geistigen Fortschritts ist.

Schon oft hat man die Frage aufgeworfen, ob dieses System der Selbstdisziplin und Selbstkultur eine Religion genannt werden kann. Nun, das Wort ‚Religion' bedeutet für verschiedene Menschen verschiedene Dinge, und in Wirklichkeit stimmen auch nicht zwei Definitionen des Ausdruckes überein. Im allgemeinen betrachtet der Geist des Westens als Religion „die breiten Fundamente, auf denen alle Religionen sich aufbauen, den Glauben an eine göttliche Macht, die Anerkennung der Sünde, die Gewohnheit zu beten, den Wunsch, Opfer darzubringen und die Hoffnung auf ein ewiges Leben." Der Buddhismus erfüllt schwerlich diese Erfordernisse einer Religion. Aber nichtsdestoweniger ist es eine geschichtliche Tatsache, dass er in der Vergangenheit Millionen von Menschen zu den erhabensten Idealen und der höchsten Andacht und Aufopferung begeistert hat und auch heute noch begeistert, und dass er sie befähigt hat, in Gerechtigkeit und Reinheit zu wandeln. Von diesem Standpunkte aus betrachtet, glaube ich, kann der Buddhismus sehr wohl auf den Namen einer Religion Anspruch erheben, wie dieses Wort in einem höheren Sinne von freien Geistern gebraucht wird.

Mag nun diese Frage entschieden werden, wie immer sie wolle — und es kommt sehr wenig darauf an, ob der *Buddha-Dharma* eine Religion oder ein System von Sittenlehren genannt wird, — eine Tatsache bleibt jedenfalls unbestritten, und das ist die A l l g e m e i n h e i t s e i n e r M i s s i o n. Gleich zu Anfang seiner Siegeslaufbahn prägte der Buddhismus mit vollem Bewusstsein dieses eigentümliche Merkmal seiner Universalität, seiner Welt-Mission. Schon vor den Zeiten Buddhas hat es in Indien und anderwärts verschiedene Religionslehrer und Propheten gegeben. Der Einfluss derselben war indessen mehr

oder weniger lokaler Natur, und ihre Botschaft richtete sich an ihre nächsten Anhänger oder bestenfalls an die Menschen ihrer eigenen Nation. Der Gründer des Buddhismus hingegen war der erste, der die erhabene Idee einer weltumfassenden Mission verkündete und einen für alle Menschen offenen Weg der Erlösung predigte. Vor seiner Zeit war die Religion das Geburtsrecht bestimmter Kasten oder Klassen, und die Erlösung das besondere Vorrecht ausgewählter Männer. Andere ausserhalb des Kreises dieser Erlesenen mussten sich die Segnungen der Religion durch die guten Dienste der Bevorzugten verschaffen. Der Buddhismus fegte all' solche Unterschiede hinweg. Die Tore des von *Sakyamuni* gegründeten Reiches der Gerechtigkeit wurden jedermann geöffnet, der Verlangen hatte, einzutreten, ohne Rücksicht auf Kaste, Klasse oder Rasse, und seine Botschaft war an die ganze Welt gerichtet. Dies bedeutet ein wichtiges Ereignis, einen Wendepunkt in der Geschichte der Religion, ja, in der Geschichte der Menschheit. Schon gleich beim Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit prägte der Meister seiner Botschaft dieses Siegel der Universalität auf. Jene Begebenheit, die erste Aussendung seiner Jünger, verdient ins Gedächtnis zurückgerufen zu werden. Der Meister weilte in Isipâtana, in der Nähe von Benares, der „ewigen Stadt", wo er wenige Monate zuvor seine erste Predigt gehalten, oder, wie die Schriften es nennen, ‚das Rad des Gesetzes' umgedreht hatte. Er hatte bereits eine kleine Schar von Jüngern um sich gesammelt, sechzig an der Zahl, welche, unter seiner Führung, für sich selbst die Erlösung erlangt hatten. Er ruft sie zu sich und gibt ihnen folgenden Auftrag: „Gehet, ihr Jünger, und wandert in die Welt zum Heile der Vielen, zum Segen der Vielen, aus Mitleid für die Welt, zum Wohle, Heil und Segen der Götter und Menschen. . . . Predigt das Gesetz, das im Anfang heilsame, im Fortgang heilsame, in seiner Vollendung heilsame, sowohl im Geist wie in Buchstaben. Verkündet das heilige Leben in all' seiner Vollkommenheit, in all' seiner Reinheit." Damit war die Gründung der ersten religiösen Mission, welche der Geschichte bekannt ist, vollzogen; damit war die Flamme jenes buddhistischen Missions-Eifers entzündet, welcher seitdem im Orient

und Occident soviel dazu beigetragen hat, die Menschheit zu erleuchten und emporzuheben. Zu den Lebzeiten des Meisters wurde der *Dharma* von ihm und seinen Jüngern in jedem Teile des ‚mittleren Landes‘ (Indien) gepredigt, und nach seinem Abscheiden fuhren seine Jünger fort, das Gute Gesetz in den Nachbarländern zu verkünden. Dann, zwei Jahrhunderte später, erstand der grosse Kaiser Asoka, einer der bedeutendsten Fürsten, welche die Erde kennt, in dessen Zeiten und unter dessen Leitung buddhistische Missionen in nahezu alle Teile der damals bekannten Welt entsandt wurden. Damals und in den folgenden Jahrhunderten trotzte der buddhistische Missionar den Gefahren der See; er erklomm schneebedeckte Berge und durchquerte wasserlose Wüsteneien, um der Welt seines Meisters Lehre zu predigen, die da „im Anfang, im Fortgang und in der Vollendung heilsam ist,“ und um „das heilige Leben in all’ seiner Vollkommenheit, in all’ seiner Reinheit zu verkünden“. Die Geschichte legt ein klares Zeugnis ab von dem ausserordentlichen Erfolg dieser Missionen. Land auf Land erkannte die Macht des Herrn des Mitleids an, Volk auf Volk unterwarf sich der Führung seines vornehmen und doch so milden Gesetzes, bis ungezählte Millionen in Asien und den benachbarten Ländern den veredelnden Einfluss seiner Lehre an sich erfuhren. Und es muss hier daran erinnert werden, dass diese Eroberung, welcher die Annalen der Religionsgeschichte schwerlich eine Parallele zur Seite stellen können, nicht durch die Gewalt der Waffen, noch durch die Anwendung irgendwelcher heftiger oder gewalttätiger Methoden zustande gebracht worden ist. Niemals ist zur Ausbreitung der Wahrheiten des Buddhismus ein Krieg geführt worden, kein Tropfen Blut ist jemals im Verlaufe seiner Ausbreitung vergossen worden; kein menschliches Wesen ist jemals von Buddhisten wegen seines Festhaltens an einer andern Glaubensform verfolgt worden. Die einzige Waffe, die der buddhistische Propagandist geführt hat, war die der Überzeugung. Er brauchte in der Tat keine andere Waffe zu benutzen. Die frische Vernünftigkeit seiner Botschaft, der Geist der Duldsamkeit, der sie durchweht, die grenzenlose Sympathie und Liebe, die in ihr zum Ausdruck kommt, — diese Faktoren waren an sich stark

genug, die Menschenherzen zu gewinnen und sie auf den Pfad der Gerechtigkeit zu führen. Wo immer die Lehren Buddhas festen Fuss fassen, da bemerken wir eine zunehmende Veredelung des Menschen, eine neu erwachende Heiligkeit des Lebens, eine Emporhebung der Stellung der Frau und ein williges Ohr für den Schrei der leidenden Menschheit. „Wer dem Kranken dient, der dient mir,“ — so sprach der Meister, und dieses Wort hat in buddhistischen Ländern Früchte im Überfluss gezeitigt. Dort entstanden, als ein Widerhall jenes Ausdruckes unendlichen Mitleids und allumfassender Sympathie, Krankenhäuser für Menschen und Tiere, Asyle für Blinde, Lahme und Verkrüppelte, und Zufluchtsstätten für Darbende und Hilflose. Ausserdem aber hat der Buddhismus seine Anhänger zu allen Arten geistiger Tätigkeit ermutigt; er hat die Freiheit des Denkens sicher gestellt, sowie Kunst und Kultur gepflegt, und er hat, vor allen Dingen, unablässig sehr viel für den Frieden getan.

Ein Zug des Buddhismus, der noch eine besondere Beachtung verdient, ist die Stellung, die er dem Menschentum zuweist, der hohe Wert, den er unserm Leben hier auf Erden beimisst. Als ein menschliches Wesen geboren zu sein ist, nach der Lehre des Buddhismus, eine unschätzbar günstige Gelegenheit; denn der Mensch kann in eben dieser Welt die höchste Glückseligkeit, das Ideal der Meisterschaft, verwirklichen. Buddha war ein Mensch, der Sohn menschlicher Eltern. Er war Gatte und Vater, bevor der Schmerzensschrei einer kummerbeladenen Welt sein liebevolles Herz durchdrang und ihn antrieb, von seinem glücklichen Heim, von seiner jungen, schönen Gemahlin und seinem einzigen Kind fortzugehen in die Einsamkeit, um dort in tiefer Meditation und heissem Mühen die Ursache jenes Schmerzes und Leides zu suchen, mit dem alles Leben verknüpft ist. Und als er dann durch die Besiegung der Leidenschaft in seinem Gemüte der durchdringend Weise, der Vollendete, geworden war, als er so die grossen, für das Leben gültigen Wahrheiten entdeckt hatte, kehrte er in die Welt zurück und lehrte die Menschheit den Ausweg aus allem Leid, den edlen achtfachen Pfad, der die auf ihm Wandelnden aus der sumpfigen Niederung des Elends zu den lichten Höhen

vollkommenen Friedens und tiefster Seligkeit emporführt. Und der Meister lehrte, dass der Anfang des höheren Lebens in dem rechten Verhalten des Menschen hier unter seinen Mitgeschöpfen und gegenüber ihnen bestehe. Wer einen solchen Lebenswandel sich zu eigen gemacht hatte, war in dieser Beziehung besser daran, als die Götter; ja, die Götter selbst erwiesen Ehre dem Weltmann, dessen Lebenswandel rein war, der für Weib und Kind in rechter Weise sorgte und welcher Eifer bewies in der Pflege der Tugend und in der Ausführung von Werken der Liebe und Menschenfreundlichkeit.

Dies sind einige Züge aus der Botschaft, die der Buddhismus an die Welt auszurichten hat. Der Dharma ist so unendlich weit wie die Wahrheit selbst; ja er ist die Wahrheit, — und was ich Ihnen hier vorgelegt habe, ist nur ein winziger Tropfen aus jenem unbegrenzten Meere . . . .

Auf den Pfaden des Suchenden.

Vom Herausgeber.

Nicht das vernommene Wort einer göttlichen Offenbarung, nicht der Drang, in die Tiefen der Probleme des Seins hinabzusteigen, auch nicht der ehrgeizige Wunsch, eine bislang ungehörte Lehre zu verkünden und der Stifter einer neuen Religion zu werden, war es, was den indischen Prinzen Siddhattha, den zukünftigen Buddha, veranlasste, den fürstlichen Purpur gegen das Fetzengewand eines Bettlers einzutauschen und aus dem prunkvollen Glanz seines Vaterhauses als heimatloser Asket hinauszuziehen in die Stille der Einsamkeit. Wer die Grosstat des Buddha Gótama etwa aus diesen oder ähnlichen Motiven heraus erklären wollte, würde in seiner Beurteilung dessen, was wir Buddhismus nennen, von vornherein auf einer schiefen Ebene bauen.

Dem jungen Siddhattha erging es ähnlich, wie jenem Manne in alter Zeit, der einstmals bei fröhlichem Gelage und schäumenden Pokalen von ungefähr über sich blickte: Und da sah er ein blosses, hauendes Schwert, an einem einzigen dünnen Haar befestigt, dräuend über seinem Haupte schweben; jeden Augenblick konnte es herabsausen und seinen

Scheitel tödlich treffen; inmitten der rauschenden Freude hatte sein Blick in des Todes starres Auge geschaut. Auch für den jungen Siddhattha kam die Stunde, in der er sehend wurde, in der auch er ein furchtbares Damokles-Schwert über sich erblickte, und dieses war — das Leid des Lebens.

Dieses Leid, für welches dem Sakya-Sohne das Auge aufging, war freilich nicht jenes Leid, das dem Alltagsmenschen so häufig sein Leben verbittert: Armut, Entbehrungen, Verdruss und all' die tausend kleinen Kümmernisse und nagenden Kriechtiere des Daseins, die sonst wohl dem im Schweisse seines Angesichts sich abmühenden Menschenkinde den Weg kreuzen, — das Leid kannte Siddhattha nicht. Im Gegenteil: Mögen auch die späteren Berichte, die von der Jugendzeit Gótamas zu berichten wissen, stark übertrieben sein, so ist doch soviel gewiss, dass dem heranwachsenden Königsspross die Genüsse und Freuden der Welt vollauf zu Gebote standen, dass ihm der Glücksbecher gefüllt winkte, und dass man die hässlichen Seiten des Lebens vor ihm wohlweislich zu verbergen wusste. Die Tafel irdischen Glückes stand vor ihm überreich gedeckt: Hie ist Freude, Siddhattha, hie Wohlsein; nun weide dich, du Fürstensohn, nun leere den Becher des Genusses, du Göttergeliebter, nun lebe und labe dich an all' den Herrlichkeiten, die deiner warten! Und Siddhattha kostete die lockenden Früchte, die ihm der goldene Baum des Lebens im Überfluss bescherte.

Solchen in den Strahlen höchsten Erdenglückes sich sonnenden Menschen, zu denen auch unser Siddhattha gehörte, geht oftmals das Auge für das grosse Leid des Lebens eher auf als jenen, die beständig mit den kleinen Alltagssorgen des Daseins zu kämpfen haben.

Das grosse Leid des Lebens. Um was es sich hier im Grunde handelt, sagt eine schöne Stelle aus dem Bhagavata Purāṇa: „Als Yudhishṭhira die Herrschaft wiedererlangt hatte und in einem Enkel seine Stammfolge gesichert sah, da schwelgte er mit seinen den Welthütern vergleichbaren Brüdern im höchsten Glück. Aber während sie so ihrem Heim sich widmeten und sorglos an nichts anderes dachten, ging ihren Gang die unsichtbare Zeit, die ewig unwiderstehliche. Als

Vidura ihr Kommen gewahrte, sprach er zu Dhṛtarashṭra: ‚Schnell, o König, verlass dein Heim! Sieh jenen Schrecken sich nahen, o Herr, vor dem es noch nie einen Schutz gab in der Welt; die Zeit ist's, die Erhabene, der wir alle untertan. Von ihr ereilt, wird seines Lebens, das ihm so teuer ist, im Augenblick der Mensch beraubt; was helfen dann Schätze, was alle Güter der Welt!'"

Das war es also: Siddhattha schaute plötzlich jenen Eisgrauen, Uralten, der mit blinkender Hippe und rinnender Sanduhr die Welt durchzieht seit Anbeginn der Tage. Und des Königssohnes Auge sah in dieser Sanduhr Körnlein auf Körnlein herabfallen, — lautlos, unhörbar, aber ständig, ohn' Unterlass. Dies ist das eine Leid, von dem der Buddhismus zu singen und zu sagen weiss: Der ewig still, ewig unaufhaltsam dahinfliessende Strom der Zeit, das Sinnbild der Vergänglichkeit, der alleszermalmenden, und ihrer drei göttlichen Boten: Schmerz, Verfall und Tod.

Heut' bist du jugendfrisch, Siddhattha, kraftvoll und schön, — doch sieh jenen Kranken, der, sein Schicksal verfluchend, in grimmen Qualen dort am Wege sich windet, — bist du dessen sicher, dass dir eine solche Stunde nicht schlagen kann jetzt oder dereinst? Heut' bist du jung, o Königskind, und der Lenz des Lebens tut sich vor dir auf in all' seiner Lieblichkeit, in all seiner Wonne, — aber siehst du dort den gebeugten Greis, der mühsam dahinwankt an seinem Stabe, ein Abbild des vollen Verfalles, ein Gegenstand des Jammers und Mitleids? Wirst du nicht auch einst also sein? Heut' lebst du, Sakya-Sohn, stolz schlägt dein edles Herz, und die Wange glüht dir im Vollgefühl deiner Kraft, — aber du wirst so ernst beim Anblick dieses Leichnams hier, der, gestern noch voll strotzenden Lebens, heute schon den Verwesungshauch der Grüfte atmet; sag', Königssohn, ist nicht des Todes Majestät auch Herr über dich? Kann er dich nicht jeden Augenblick als seinen Tribut fordern, vielleicht bereits, wenn das nächste Frührot tagt?! Auch jener schöne, formvollendete Körper, den du jetzt so heiss begehrst, — wer steht dir dafür, dass er dir in gar kurzer Zeit, nicht mehr das Ziel deiner fiebernden Sehnsucht, sondern der Gegenstand deines Mitleids, vielleicht sogar

deines Widerwillens sein wird?! Und jene blühenden Lippen, die dich heute so lebenswarm küssen und kosen, — wie schnell, Siddhattha, ist der Gang der Zeit, und ehe ein Mond sich wandelt, kann bleich und kalt sein, was heute noch des schönen Lebens sich erfreut! Siehe, wie bald verdorrt die leuchtende Blume, wie gar schnell zerrinnt die glitzernde, lachende Woge des Glücks!

„Die Schmerzen bleiben und die Lust entfliegt,
Wie flücht'ge Vögel zieh'n.

Weh der Geburt, hilfloser Kindheit Weh,
Der raschen Jugend und des Mannes Leid,
Des grauen Alters Weh, der grimme Tod
Füllt unseres Daseins Zeit.

Wohl süss ist Liebe, — doch es küsst der Tod
Die zarte Brust, die Lippen liebeswarm;
Wohl stolz ist Kriegsmacht, — doch des Königs Leib
Frisst dann ein Geierschwarm."

Indem der Sakya-Sohn dieses grosse Leid der Welt, das im Fluss der Dinge, in ihrem Entstehen-Vergehen wurzelt, kennen lernte, erfuhr er die Wahrheit, dass niemand sich des Lebens erfreut, der in seine Tiefen blickt. Das Leid war für ihn plötzlich da, es ward ihm zur grausen Wirklichkeit, deren grinsenden, hohläugigen Schädel auch der fürstliche Purpur und Hermelin nicht mehr zu verhüllen vermochte. Das Leid war da, die grosse Weltbeherrscherin Vergänglichkeit, die da Gewalt hat über alles, was dem Schosse von Raum und Zeit entsteigt, und die bald des Knaben lockige Unschuld fasst, bald auch den kahlen, schuldigen Scheitel.

Verklungen waren für Siddhatthas Ohr die früher vernommenen Jubellieder, verhallt waren die Klänge der hohen Zeit des Lebens, verrauscht die flüchtigen Stunden der Lust, das Truggold irdischen Glückes konnte ihn nicht länger blenden. Für ihn, der das grosse Leiden erkannt hatte, gab es nunmehr nur noch ein Problem zu lösen und eine Frage zu beantworten: Gibt es eine Möglichkeit, diesem Leiden zu entrinnen; gibt es einen Weg, auf dem das Ich, das da erkennt: ‚ich leide, still wird und zum Frieden kommt?

Was kümmerten ihn jetzt noch alle Probleme des Daseins, was alle Rätsel der Welt? Was kam es ihm jetzt darauf an, der Prophet einer neuen Lehre zu werden? Nur dieses Problem wollte er gelöst, nur diese Frage beantwortet haben; dieses Verlangen allein trieb ihn aus seinem Vaterhause, und als er fortzog in die Wildnis, ein einsamer Mann, war's tiefe Nacht um ihn.

Nunmehr müssen wir unsere Aufmerksamkeit einem Moment zuwenden, welches für eine richtige Beurteilung der Lösung, die Gotama auf seine Rätselfrage fand, das will sagen, für eine richtige Beurteilung des Buddhismus selbst, von der allergrössten Bedeutung ist. Buddha war Inder, Voll-Inder. Als solcher hatte er sozusagen schon mit der Muttermilch jene spezifisch indische Grundanschauung in sich aufgenommen, und derartig als Inventar seinem Innern einverleibt, dass daran zu zweifeln ihm niemals ernstlich in den Sinn gekommen ist, — jene Anschauung, die, nachdem sie schon vor seinen Zeiten bei den arischen Indern allgemeine Verbreitung gefunden hatte, damals dort gang und gäbe war, und die so seltsam mit der Lebensauffassung der monotheïstischen Kulturländer kontrastiert: gemeint ist die Vorstellung vom Saṃsāra, d. i. von dem Kreislauf der Wiedergeburten, und damit im engsten Zusammenhange der Karma-Gedanke, der Glaube an eine ewig wirkende, unverbrüchliche immanente Gerechtigkeit, die einem jeden Individuum die Vergeltung zuerteilt, die allem, was es mit Herzen, Mund und Händen getan hat, genau entspricht. Diese indische Grundanschauung also nahm der suchende und werdende Meister mit sich, als er dem grossen Problem des Leidens und der Leidens-Vernichtung nachging; sie war die Perspektive, aus der er die ihn quälende Frage betrachtete und in deren Rahmen er schliesslich die Lösung fand.

Eben diese Grundanschauung ist es, die trotz sonstiger erheblicher Verschiedenheiten den Buddhismus als ein indisches Philosophem ganz in die Nähe des Brahmanismus rückt, während sie andererseits die kaum zu überbrückende Kluft zwischen ihm und den auf semitischem Boden entsprossenen monotheïstischen Religionen greller als irgend etwas anderes hervortreten lässt. Ein innerlich gefühlter

Widerspruch gegen diese Grundanschauung und ein Mangel an Verständnis für dieselbe ist in den meisten Fällen die Ursache einer verkehrten oder ungerechten Beurteilung des Buddhismus von seiten jener, die in der henobiotischen Weltanschauung mit ihrem einmaligen Erdendasein und der sich daran anschliessenden Ewigkeit aufgewachsen sind; Saṃsāra und Karma ist der grosse Stein des Anstosses und Ärgernisses für alle, die an das Wort glauben: „Es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben, und danach das Gericht." Freilich, wir dürfen eins nicht vergessen: Eine Anschauung braucht deshalb, weil sie spezifisch indisch ist, noch nicht falsch zu sein, ebensowenig wie eine Lehre deshalb wahr sein muss, weil sie auf dem Boden des Hebräer-Landes gewachsen ist. Aber ob wahr, ob falsch, interessiert uns in diesem Zusammenhange nicht; wir haben hier nur zu konstatieren, dass jene indische Grundanschauung das Fundament war, auf welchem Buddha sein System errichtete, und dass dieses Terrain ein ganz anderes ist, als jenes, auf dem die drei monotheïstischen Religionen sich aufbauen.

Hätte Buddha dem henobiotischen Glauben gehuldigt, so würde ihn das ganze Leidensproblem in einem wesentlich andern Sinne beschäftigt haben, und auch die Lösung, die er dann gefunden hätte, würde eine grundverschiedene gewesen sein. Gotama war, um es noch einmal zu sagen, Voll-Inder. Als Inder sah er das im Spiegel der Saṃsāra-Lehre myriadenfach vervielfachte, gigantenhaft sich türmende Leid des Lebens; als Inder schaute er die nagende Woge der Vergänglichkeit nicht nur in diesem einen Erdenleben; nein, er vernahm ihr Branden aus früher gelebten Existenzen heraus; er vernahm es, voraussehend in eine Zeit, da der Leib in Staub zerfallen. Und er sah die zermürbende Arbeit dieser Woge im Leben der Menschenkinder, im dunkeln Dasein der Tierwelt; er sah sie im Reiche seliger und unseliger Geister; ja auch in der Glanzwelt des höchsten Gottes, und wohin sonst sein lauschendes Ohr horchte, vernahm er das Rauschen dieser Woge des Allvergehens. Denn als einem Sohn seines Landes stand es ihm so vor Augen: Dieses eine flüchtige Leben ist nur eine kleine Spanne in der unübersehbaren Kette meiner Existenzen; es ist

nichts, als ein schwebender Rauch, der eine kurze Zeit währt, es ist vergleichbar dem Hauch des Atems oder dem Tag, der gestern vergangen ist; ehedem vielleicht ein Wesen in lichter Welt; jetzt ein Mensch, und später, — wer weiss es zu sagen?! Immer wieder werde ich geboren, immer wieder muss ich leben, immer wieder muss ich verfallen, immer wieder muss ich sterben, immer wieder trete ich, in welcher Form, in welcher Welt es auch sei, von neuem ins Dasein, dem Wechsel, der Vergänglichkeit unterworfen; denn

„Der Sklave kann auf's neu als Fürst ersteh'n,
Für Wert und für Verdienst, die er gewann,
Ein König Lumpen trägt für das, was er
Getan und nicht getan.

Ihr könnt Eu'r Los erheben über Indra
Und tief es senken unter Wurm und Mück',
Und ist Myriaden End' auch dies, Myriaden
Ist jenes das Geschick.

Derweil sich dreht das unsichtbare Rad,
Nicht Ruh' kann sein, nicht Frieden, Aufenthalt;
Wer steigt, kann fallen, steigen wird, wer fällt,
Die Speichen dreh'n ohn' Halt."

Zusammenfassend ist mithin zu sagen: Das Leid, welches Siddhattha, der Inder, schaute und aus dem er einen Ausweg suchte, war nicht nur das Leid dieses seines jetzigen Lebens, sondern das Vergänglichkeits-Leiden, wie er es in der riesigen Kette endloser Wiedergeburten hinter sich und vor sich sah, und für das er später einmal folgende Worte geprägt hat: „Nicht zu ermessen, ihr Jünger, ist der Saṁsāra, nicht zu erkennen ist der Ausgangspunkt der durch Nichtwissen gehemmten, durch Gier gefesselten, wandernden, sich wandelnden Wesen. Und während so langer Zeit, ihr Jünger, hat das Leiden bestanden, hat das Weh bestanden, hat das Elend bestanden, haben die Leichenstätten sich angefüllt. Dies also, ihr Jünger, genügt vollauf, um aller Gestaltungen satt zu werden, es genügt, um die Lust daran zu verlieren, es genügt, um sich davon zu erlösen."

Dies aber bedeutet: Die Erlösung, die Gotama suchte und die er nach seiner Erleuchtung verkündete, war, in letzter Linie wenigstens, die Erlösung vom Karma und Saṁsāra, oder, von einem andern Standpunkt aus betrachtet, die Erlösung von der Individualität als der Wurzel aller Schuld und alles Leidens. Erst im Lichte der Karma- und Saṁsāra-Lehre können wir jene triumphierenden Worte voll würdigen und begreifen, mit denen Buddha seine erste Predigt im Gazellenhain Isipátana bei Benares beschloss: „Und mir ging die Erkenntnis und Schauung auf: ‚Unerschütterlich ist die Erlösung meines Gemütes; dies ist die letzte Geburt, nicht gibt es mehr ein ferneres Dasein.'"

Soviel also ist gewiss: Der Buddhismus setzt die genannte indische Grundanschauung bereits voraus; erst in ihrem Lichte erscheint vieles logisch, natürlich und vernünftig, dem man sonst im Lichte der semitischen Religionen nichts als Widerspruch und Widersinn abgewinnen könnte, und mit der Lehre vom Saṁsāra und Karma steht und fällt der Buddhismus.

Wir sind nun vorbereitet, den Spuren des Sakya-Sohnes auf seinem Pfade weiter zu folgen. Sieben Jahre des Suchens waren es, sieben lange, bange Jahre, die zwischen jener Nacht verflossen sind, in welcher Gotama seine Heimat verliess, und jener Nacht, da er unter dem Bodhi-Baume das grosse Geheimnis gelüftet sah, da es licht in ihm wurde und er als der Buddha jene höchste, selige Sicherheit erreichte, in der er das Ende der Wiedergeburten mit ihrem Vergänglichkeitsleid und ihrem Todesweh erkannte.

Gotama wandte sich zunächst an zwei zeitgenössische Lehrer, die, wie es scheint, damals einen bedeutenden Ruf im nördlichen Indien genossen. Ihre Methode bestand in der Erweckung ekstatischer Zustände, mit welcher wahrscheinlich die Beobachtung gewisser ritueller Formalitäten und mystischer Gebräuche, sowie asketische Übungen verbunden waren. Gar bald bemeisterte Gotama ein jedes dieser beiden Systeme, so dass ihm gegenüber die Philosophen aus ihrer Bewunderung für ihn keinen Hehl machten. Aber was er suchte, fand er hier nicht; diese Philosophie war nicht imstande, seinen Geist aus den Polypen-Armen des Vergänglichkeits-Gespenstes zu befreien. So wandte er sich unbefriedigt von seinen Lehrern ab

und begab sich in die Dschungeln von Uruvelā, fest entschlossen, aus eigener, ureigener Kraft die Erlösung zu erkämpfen, und zwar in der Weise, dass er den Weg seiner Zeit und seines Landes beschritt, — das will sagen, den Weg der abtötenden Askese.

Das brahmanische Indien ist ein merkwürdiges Land. Von seinem Boden aus sehen wir auf der einen Seite den menschlichen Geist in kühnstem Fluge sich zu schwindelnden Höhen erheben, wo er, in den Regionen des Nicht-irgend-etwas-seins sich verlierend, dem spähenden Blicke entschwindet, — auf der andern Seite sehen wir ihn Wege trauriger Verirrung gehen, Wege, die uns Kinder des Abendlandes im höchsten Grade befremden, ja abstossen müssen. Einer dieser Irrwege war, und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, die abtötende Askese brahmanischer Büsser mit ihren oftmals geradezu scheusslichen Torturen, die an Wahnwitz wohl alles übertreffen, was ein menschliches Hirn jemals ausgebrütet hat. Es sind das Selbstpeinigungen, freiwillig erlittene Qualen, von deren Furchtbarkeit wir uns schwer eine Vorstellung machen können, und von denen wir kaum zu begreifen vermögen, dass der Organismus eines Menschen so etwas überhaupt aushält. In Verbindung mit diesen peinvollen Torturen schwere Entbehrungen und ausgedehnte Fastenübungen bis zum gewollten Verhungern, wie es von den Eltern Mahavīras, des Gründers der Jaina-Sekte, berichtet wird. Solche Selbstquäler trieben ihr Wesen in Indien schon vor den Tagen des Buddha, und ihre letzten Ausläufer sind jene unqualifizierbaren Yogis, die heute ihre unglaublich widerwärtigen, oft höchst schamlosen Peinexerzitien zum Spektakel einer gaffenden Menge in den indischen Städten sehen lassen.

Die Idee, die diesem brahmanischen Büssertum zu Grunde liegt, ist eine ähnliche, wie wir sie auch anderwärts, im Christentum und Islâm, wiederfinden. Der büssende Asket erwartet, durch die geradezu raffinierte, systematisch durchgeführte Abtötung des Körpers den Geist frei zu machen von den Fesseln des Leibes und den Banden des Fleisches. Der Geist wird dann, wie man glaubt, rein von Sünde; er wird, nachdem er die Ketten der Körperlichkeit abgestreift, sehend und vermag

in die Tiefen der Gottheit einzudringen, wofür ihm ekstatische Visionen, die während des Erduldens höchster leiblicher Qual sich oftmals einstellen, der Beweis sind. Für den indischen Büsser speziell tritt hierzu noch die Vorstellung, dass der Geist, nachdem er kraft der Askese des Leibes ledig und seiner Herr geworden ist, damit zugleich frei wird von weiteren Wiedergeburten und eingeht zum ewigen Frieden.

Es kann uns also nicht Wunder nehmen, und es war etwas ganz natürliches, dass der suchende Gotama, damals noch echter Hindu, dem kein Brahmane auch nur den leisesten Vorwurf der Ketzerei machen konnte, sich diesem Büssertum in die Arme warf. Und er gab sich der Kasteiung und Abtötung mit einem tiefen Ernst und heiligen Eifer hin, der uns nur die höchste Bewunderung und Hochachtung abnötigen muss. Jedenfalls ist soviel gewiss, dass der Sakya-Sohn das selbstpeinigende Büssen, die abtötende Askese am eigenen Fleisch und Blut so gründlich kennen gelernt hat, wie sie ein Inder überhaupt kennen lernen kann.

Hierzu eine merkwürdige Parallele aus den Annalen des Christentums, die trotz der Ähnlichkeit abermals den klaffenden Riss zwischen der indischen Gedankenwelt und dem Christentum offen aufdeckt. Zweitausend Jahre später. Martin Luther ringt nach Befreiung von schwerem seelischen Leid. Freilich ist dies Leid wieder ein ganz anderes als das, von dem erlöst zu werden des Asketen Gotama heissestes Bemühen war: Nicht der Kreislauf der Vergänglichkeit mit all' seinen Schrecken kam für den deutschen Mönch in Frage; sein Leid war der Gedanke eines schuldbeladenen Gewissens, und die Frage, die ihn quälte, war die: Finde ich nach meinem Tode einen strengen Richter oder einen gnädigen Gott, der mich für gerecht erklärt aus Gnaden, indem er meine Schuld ansieht im Lichte der Selbstopferung Jesu auf Golgatha?! Aus dieser Verschiedenheit sprechen zwei ganz heterogene Geisteswelten zu uns; indessen uns interessiert hier lediglich die Parallele. Der Wittenberger: „Wahr ist's, ein frommer Mönch bin ich gewesen und habe meinen Orden so streng gehalten, dass ich's nicht aussagen kann. Ist je ein Mönch in den Himmel kommen durch Möncherei, so wollte ich auch hineinkommen sein. Das

müssen mir bezeugen alle Klostergesellen, die mich gekannt haben. Denn ich hätte mich, wo es länger gewährt hätte, noch zu Tode gemartert.“ Ganz ähnlich hätte der Büsser Gotama von sich bekennen können: „Wahr ist’s, ein büssender Asket bin ich gewesen und habe meine Abtötung so streng durchgeführt, dass ich’s nicht aussagen kann. Ist je ein indischer Büsser durch Kasteiung der Erlösung teilhaftig geworden, so wollte ich ihrer auch teilhaftig geworden sein. Das müssen mir bezeugen die fünf Samaṇen, die mich gekannt haben und bei mir gewesen sind. Denn ich hätte mich, wo es länger gewährt hätte, noch zu Tode gemartert.“

Damals muss Gotama für jeden, der an die Wirksamkeit der abtötenden Askese glaubte, ein geradezu leuchtendes Vorbild gewesen sein. Sein Ruf breitete sich nach den vier Himmelsrichtungen mächtig aus wie der Klang einer grossen Glocke, und seine fünf Schüler verehrten ihn wie einen Heiligen. Aber je länger, je mehr, musste der Sakya-Sohn erkennen, dass auch durch die härteste Kasteiung das Gemüt nicht heilig, nicht rein, nicht frei wird, und dass auch die qualvollste Abbüssung den Menschen der Erlösung vom Leid um keinen Schritt näher bringt. So ging er einst, — seine tägliche Nahrungsaufnahme bestand damals in einem einzigen Reiskörnlein, — in tiefe Gedanken versunken auf und ab. Plötzlich wichen seine Kräfte, und er fiel wie leblos zu Boden. Die fünf Samaṇen hielten ihn für tot. Aber der Lebensodem kehrte dem bewusstlos Daliegenden wieder, und als ein zufällig vorübergehendes Mädchen mitleidsvoll ihm Speise und Trank reichte, nahm er’s und kräftigte sich. Da verliessen ihn die Fünf; denn sie hielten dafür, dass der wieder Nahrung aufnehmende Gotama als Asket sein Ziel durchaus verfehlt habe.

Ein tief tragisches Moment. Vor kurzem noch der Gegenstand allgemeiner Verehrung, die zu ihm aufblickte als zu einem Heiligen, der ganz nahe daran ist, die Seligkeit des Erlöstseins kosten zu dürfen; er selbst, immer deutlicher erkennend, dass er einen Irrweg gegangen, — und nun, als ihm diese Erkenntnis zur traurigen Gewissheit geworden, als ihn dieser Fehlschlag wieder dorthin geführt hat, wovon er aus-

gegangen war, verlässt ihn alles: Sein Ruf, seine Verehrer, seine Schüler: Gotama ist wieder allein; ungelöster denn je ist die grosse Rätselfrage, und jetzt spricht die Welt, was sie damals nicht sprach: ‚Der Asket Gotama hat sein Ziel verfehlt.‘ Um eine bittere, schmerzliche Erfahrung ist er reicher geworden, und es ist in ihm und um ihn ebenso finster, wie damals, als er aus seines Vaters Hause hinauszog in die schweigende Nacht. Das sind wohl die dunkelsten Stunden gewesen, die der Sakya-Sohn durchlebt hat.

Hiermit ist die zweite Periode im Lebenslauf des indischen Weisen zum Abschluss gelangt; die erste war die Zeit, in der er in seinem fürstlichen Heim die Freuden der Welt in reichstem Masse genoss, die zweite war die Zeit der abtötenden Askese. Ich will gleich hier darauf hinweisen, dass diese beiden Abschnitte für Gotama nicht vergeblich gewesen sind; er hat viel aus ihnen gewonnen, zum grössten Teil freilich negative Werte. Diese beiden Perioden spiegeln sich noch deutlich in der späteren Lehre des Meisters wieder. In der Predigt zu Benares sagt Buddha: „Folgende zwei Extreme sollten von einem, der ein heiliges Leben führt, nicht verfolgt werden; welche zwei? Da ist einerseits diese auf Glück erpichte Hingabe an die sinnlichen Begierden, die niedrige, heidnische, weltliche, unedle, zwecklose; und da ist andererseits diese Hingabe an Selbstpeinigung, die leidvolle, unedle, zwecklose. Diese beiden Extreme hat der Vollendet-Erlöste vermieden und hat den mittleren Pfad vollständig erkannt“ usw.

Aus dieser Stelle geht also klar hervor, dass Buddha sowohl ein Leben in den Genüssen der Welt als auch die abtötende Askese nach brahmanischer Büsserart für zwei verhängnisvolle Irrwege hielt, und dass er in dem von ihm entdeckten und verkündeten Heilswege den Pfad der Mitte sah, der sich von beiden Extremen in gleicher Weise fernhält. Durch die Verwerfung der Kasteiung unterscheidet sich mithin der Buddhismus vom Brahmanismus und ebenfalls von der Lehre der Jainas. Natürlich gibt es ausserdem noch andere Verschiedenheiten.

Um zu unserm Gedankengange zurückzukehren: Die Tatsache, dass Gotama sich durch diesen niederschmetternden

Fehlschlag, der ihm alles nahm, auch nicht einen Augenblick entmutigen liess, dass er vielmehr nach wie vor fest entschlossen war, der Aufgabe, die er sich gestellt hatte, unentwegt weiter nachzugehen, lässt die heroische Geistesgrösse dieses Mannes im hellsten Lichte erstrahlen; denn erst im Unglück gross sein, heisst wahrhaft gross sein. Hier sehen wir nicht, wie Gegner uns so gern einreden wollen, einen „weichlichen Hindu" oder einen „stumpfen, feigen Bettelmönch" vor uns, sondern einen der Nachahmung würdigen, durch und durch kraftvollen, höchst energischen Charakter, der mit einer zähen, nicht wankenden Beharrlichkeit und Ausdauer selbst da noch sein Ziel verfolgt, wo es, fast greifbar nah, seinen Händen für immer zu entgleiten scheint.

Nach kurzer Wanderung gelangte Gotama an das Ufer des Flusses Nerañjarā. Hier liess er sich unter dem Schatten eines Feigenbaumes nieder; ein einsamer Ort, abgelegen in friedlicher Stille, so recht einladend zu einem heiligen Sichversenken für jemand, der mit sich selbst fertig werden will. Diese Stätte, die wir nach uralter Tradition dort zu suchen haben, wo heute der Bodhi-Baum hart an den Mauern des Mahābodhi-Tempels zu Buddha-Gayā grünt und blüht, war also der Schauplatz jenes welthistorischen Ereignisses, dessen Ruf aus einer fernen Vergangenheit über den Strom von zweieinhalb Jahrtausenden zu uns Kindern einer ganz andern Zeit noch so deutlich und mahnend herüberklingt. Ein geweihtes Stück Erde fürwahr!

Es wird berichtet, dass Gotama, als er sich am Fusse des Bodhi-Baumes niederliess, den festen Entschluss gefasst hatte, von der Stelle nicht eher zu weichen, bis er die Antwort auf seine Frage gefunden hätte. Dann kam die Nacht, die heilige Nacht, — es war im Monat Mai, und der Vollmond stand leuchtend über den friedlichen Fluren von Buddha-Gayā, — und in dieser Nacht ging dem Suchenden das Auge der Wahrheit auf, und es lösten sich ihm die Wirrnisse der Ungewissheit. Was sich nun hier im Innern des Asketen Gotama im Einzelnen abgespielt hat, entzieht sich natürlich unserer Beurteilung. Das Eine aber scheint mir gewiss zu sein: Es kann sich hier unmöglich um blosse Spekulationen, um Gedanken-

gänge, die sich in rein deduktiven Bahnen bewegten, gehandelt haben: nein, hier erfasste der Genius intuitiv ein grosses Stück Weltgeschehen, hier offenbarte sich mehr, als die Sinne uns vermitteln können. Dort fand und betrat der Genius jene schwer zu entdeckende Innenpforte, die, von dem dichten Gestrüpp eines angeborenen Irrtums überwuchert, dem Blick der meisten Sterblichen verborgen bleibt. So konnte der Meister damals sprechen:

„Durchwandert hab' ich vieler Geburten Wandelwelt, vergeblich spähend, — den Hauserbauer suchend; immer wieder qualvoll war die Geburt.

„Hauserbauer, du bist erkannt! Nicht wieder wirst du bau'n das Haus! Deine Balken alle sind zerbrochen, die Spitze des Hauses ist zerstört; das Gemüt hat die Auflösung des Karma erreicht und ist am Ende jeglichen Begehrens angelangt."

Und als die Sonne glanzvoll sich erhob, fielen ihre Strahlen auf einen heiligen, vollendeten Menschen, der mit dem Schwersten, das es gibt, sich abgefunden hatte: mit dem eignen Ich. Sehet, welch' ein Mensch! Sein friedvoll heilsamer Einfluss sollte sich weit in die Jahrhunderte und Jahrtausende erstrecken; sein Name erglänzt so hell in der Geschichte der Menschheit; sein Reich der Güte und des Erbarmens besteht fort durch die Flucht der Zeiten, nachdem es so viele Throne hat stürzen, so viele Reiche hat in Trümmer sinken sehen. O heilige Nacht, die du der Erde den Welterleuchter gegeben, o geweihte Stätte, auf der uns der Buddha erstanden ist!

* * *

Was ist nun die Antwort, die Buddha, der Erleuchtete, auf seine Rätselfrage fand, was ist der Inhalt seiner Botschaft an die Menschheit?

Es soll hier versucht werden, in ganz kurzen Zügen eine Analyse der Grundgedanken des Buddhismus zu geben; die Art der Zergliederung, wie ich sie auf Grund meiner jetzigen Kenntnis des Materials vornehme, dürfte den meisten Lesern neu sein.

Ich spreche I. von dem vierfachen Satz vom Leiden als dem Grundstock des Buddhismus, II. von einer nicht die äusserste Konsequenz ziehenden Verwertung dieser vier Sätze für die Bedürfnisse der breiten Massen, die ich als Popular-Religion bezeichnen will, ferner III. von einer Ausbauung und Vertiefung der ersten drei Sätze vom Leiden, wofür ich die Bezeichnung höhere Lehre wähle; im Anschluss daran sind endlich IV. einige Worte über das Nibbāna, das *summum bonum* des Buddhismus, zu sagen. Dabei erinnere ich nochmals daran, dass der Buddhismus die Lehre vom Saṁsāra und Karma als quasi Grundanschauung voraussetzt.

I. Der vierfache Satz vom Leiden. Der erste Satz lässt die einzelnen Stadien des Lebens: Geburt, Krankheit, Altern, Sterben, sowie einzelne Phasen inneren Wehs, wie Verbundensein mit Widerwärtigem, Getrenntsein von Angenehmem, Kummer, Jammer, Gram, Verzweiflung kurz Revue passieren und konstatiert dann mit dürren Worten: ‚die fünf Haft-Komplexe', d. h. alles, was die individuelle Existenz ausmacht, sind leidvoll. Sofern nun alle die hier aufgezählten Faktoren letzten Grundes im Fluss der Dinge, in ihrem Wechsel, im Entstehen und Vergehen wurzeln (was nota bene in den vier Sätzen vom Leiden nicht ausdrücklich bemerkt ist), bringen sie uns eigentlich nichts Neues; sie sind lediglich eine Art Grundprogramm, eine Zusammenfassung dessen, was den Ausgangspunkt für das Suchen Gotamas bildete. Das Leid ist da, das ist der Inhalt des ersten Satzes. Woher kommt denn das Leid? Dies ist die nächste Frage, auf welche der zweite Satz die Antwort gibt. Den Ursprung des Leidens sah Buddha in dem „zu neuen Existenzen führenden Durst." Unter diesem ‚Durst' ist das Begehren im weitesten Sinne zu verstehen, alles, was auf die Befriedigung des Selbstes abzielt, also die Selbstsucht, der Ich-Wille. Dass ausser dem Begehren die Tat (karma) zu neuen Existenzen führt, sagen schon die Upanishaden; Buddhas Auffassung ist eine ganz ähnliche. Wie wir nämlich bei Besprechung der ‚höheren Lehre' sehen werden, lehrt der Buddhismus: Durch den ‚Durst' entsteht das Haften, das heisst, die Vorstellung von den Dingen, in Beziehung gesetzt zum eigenen Ich, jene ‚greifende' Beschaffenheit des Geistes, die an

den Dingen förmlich klebt. Dieses Haften aber bedingt seinerseits das „wirkende Dasein“, d. i. Karma, und dies wieder führt zu neuer Geburt, oder besser, manifestiert sich wieder in einer neuen Existenz mit neuem Leid und neuem Sterben. Ganz logisch führt daher der dritte Satz aus, dass man, um weitere Wiedergeburten mit ihrem Leid zu beseitigen, den ‚Durst‘ vernichten müsse. Die Mittel hierzu gibt der vierte Satz an, der von dem zur Vernichtung des Leidens führenden Pfade handelt; seine acht Glieder sind: Rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechte Lebensführung, rechter Kampf, rechtes Gedenken, rechte Andacht; alle acht Glieder enthalten Methoden zur Beseitigung der Selbstsucht, des Begehrens. Zuerst muss man das grosse Leiden verstehen lernen, seinen Ursprung, seine Beseitigung, und die Notwendigkeit der letzteren einsehen. Dann folgt die Läuterung des Gemütes von den groben Äusserungen des ‚Durstes‘ wie Gier, Hass, Grausamkeit, und die Aneignung eines zum Aufgeben bereiten, liebevollen, mitleidigen Sinnes. Selbstverständlich sind ferner alle Reden und Handlungen zu unterlassen, die aus der Selbstsucht entspringen, wie Lüge, Verleumdung, rohe Worte, unnützes Geschwätz, Tötung, unrechtmässiges Sichaneignen und — last not least — geschlechtliche Ausschweifung. Auch der Beruf muss ein derartiger sein, dass er das persönliche Begehren mindert und sich von Äusserungen der Selbstsucht andern gegenüber fernhält. Es gilt weiterhin, das im Gemüte sich erhebende Schlechte (als Ausdruck der Selbstsucht) niederzuzwingen und edle Regungen zur Entfaltung zu bringen. Das ‚rechte Gedenken‘ umfasst Betrachtungen, die in der Hauptsache das Vergänglichkeits-Leid und die Torheit der Selbstsucht drastisch vor Augen führen. Daraus entwickelt sich im Lauf der Zeit eine ganz bestimmte Richtung des Denkens und Vorstellens; ähnlich wie aus den täglichen Gebeten und Betrachtungen des Christen „eine bestimmte Richtung des Innern zu Gott hin“ entsteht, so aus dem ‚rechten Gedenken‘ des Buddhisten eine spezielle Vorstellungsbahn, die auf den Wechsel in allen Dingen sich richtet. Die ‚rechte Andacht‘ endlich ist die zeitweilige Verwirklichung der Aufhebung des Ich-Willens, ein Zustand tiefen, inneren Friedens.

Sofern nun in einem Jünger, der diesen ‚edlen achtgliedrigen Weg' beschritten hat, die Äusserungen jenes ‚Durstes' und dieser selbst mehr oder weniger ausgerottet sind und das Gemüt eine mehr oder weniger vollständige Neubildung und Umwandlung erfährt, unterscheidet man vier Grade von Heiligkeit, als deren höchster die Arahâschaft gilt; in der letzteren ist auch die kleinste Spur des ‚zu neuen Existenzen führenden Durstes' vernichtet, und das gilt als die tatsächliche Ausschaltung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten: ein Arahat tritt nicht wieder ins Daseins ein, — „dies ist das Ende des Leidens."

II. Die Popular-Religion. Ein sehr beliebter und geistvoller moderner buddhistischer Schriftsteller hat zu wiederholten Malen die Behauptung ausgesprochen, dass die Lehre des Buddha nur denen etwas zu sagen habe, denen das Leben wirklich Leiden sei. Ich bestreite diese Ansicht mit aller Entschiedenheit; die Texte der Piṭakas selbst belehren uns eines andern. Wohl ist es zweifellos richtig, dass ‚Leiden und Erlösung vom Leiden' im letzten Grunde das Grundthema des gesamten Buddhismus bilden; es ist indessen andererseits daran festzuhalten, dass das Leid der Vergänglichkeit und die Sehnsucht nach der Erlösung von diesem Leiden, d. i. von den Wiedergeburten überhaupt, doch nur in ganz wenigen Menschen so feste Gestalt annimmt, wie in Buddha. Wollte Gotama nur diesen Wenigen ein Lehrer sein? Es scheint fast, dass dies ursprünglich seine Absicht gewesen ist. Aber er hat dieselbe schon vor Beginn seiner Prophetenlaufbahn aufgegeben. Zu seinen Füssen sassen nicht nur seine Jünger im engeren Sinne, in deren Seele die Predigt vom Leiden und der Leidensvernichtung auf fruchtbaren Boden fiel, sondern es kamen zu ihm auch viel, viel Menschen aus den verschiedensten Kasten und Ständen, Männer und Frauen, denen das Leben durchaus nicht Leiden war im Sinne des Meisters, die sich vielmehr ihres Lebens recht von Herzen freuten, und die zu Buddha kamen, um seinen Unterweisungen zu lauschen. Diese Leute nun hat der Meister keineswegs wegen ihres mangelnden Verständnisses für die Sätze vom Leiden ohne Belehrung gelassen, vielmehr war er auch ihnen ein Lehrer, Ermahner und Berater. Wir

dürfen nie vergessen, dass der Buddhismus nicht nur eine Speise für die geistige Elite war und ist, sondern auch Volks-religion. Als solche hat er freilich ein anderes Gepräge, — und dass er es versteht, dem schlichten Mann aus dem Volke ebenso wie dem reifen, reifsten Geiste Nahrung zu spenden, das muss als einer seiner grossen Vorzüge bezeichnet werden.

Folgende Züge scheinen mir für diese Popular-Religion charakteristisch zu sein. In den Vordergrund tritt die Lehre von Saṁsara und Karma. Wie der Vorgang der Wiedergeburt zu denken ist, und wie die philosophische Dialektik den Prozess der Wiedervergeltung analysiert, ist diesen Leuten im höchsten Grade gleichgültig. Es genügt ihnen, zu wissen, dass sie nach dem Tode irgendwo in ein neues Dasein eintreten, und dass sie selbst ihr Schicksal in der Hand haben. Dass das vergängliche Leben in seinem Wesen Leiden, und dass mithin der Abschluss aller Wiedergeburten als das höchste Ziel anzustreben ist, das zu erkennen sind sie ihrer ganzen Anlage nach nicht imstande. Ihr Wunsch ist es, hienieden nach Möglichkeit ein geruhiges und glückliches Leben zu führen und nach dem Tode einer günstigen Wiedergeburt im Menschendasein oder in einer lichten Himmelswelt teilhaftig zu werden. Dass auch ein himmlisches Leben einmal der Auflösung anheimfällt, — darüber bekümmern sie sich nicht; vor der Hand ist es ihnen erstrebenswert. Diese Klasse von Anhängern nun belehrt Buddha in der Weise, dass er ihnen den Glauben an eine gerechte Weltordnung schärft, dass er ihnen zeigt, welches Unheil die Selbstsucht mit all' ihren groben Äusserungen dem Täter selbst und anderen einträgt, und dass er sie anleitet, durch Moralität, Tugendpflege und Arbeit zum eigenen und fremden Heil nach Möglichkeit neues Leid am Aufkommen zu hindern und vorhandenes Leid zu beseitigen. Nicht die Aufhebung alles Karmas, wie es implicite in der dritten edlen Wahrheit gefordert wird, ist in dieser Popular-Religion die Losung, sondern die Anhäufung eines guten Karma. Freundliche Gesinnung und Handlung gegenüber allen Wesen, Freigebigkeit, Leutseligkeit, Nüchternheit und Tüchtigkeit in allen guten Werken, Fleiss, Ausdauer, und andererseits das Meiden alles Schlechten in Gedanken, Worten und Werken im Hinblick auf das Walten der

moralischen Weltordnung, die einem jeden Wesen die verdiente Vergeltung bringt, — das sind die hervorstechenden Züge dieses volkstümlichen Buddhismus.

Und nun frage ich: Ist das etwa kein Buddhismus mehr, oder ein Buddhismus zweiter Garnitur? Es gibt Leute, die das behaupten. Ich aber bin geneigt, wenn nicht das Gegenteil zu behaupten, so doch die Sache in einem wesentlich andern Lichte zu sehen. Denn es bleibt ewig wahr: Nur dieser Popular-Buddhismus, nicht aber die Sätze vom Leiden, hat die Herzen der Millionen erobert; nur hier, und hier allein, liegen die sozialen Kräfte dieser Religion. Und wem es darum zu tun ist, dem Buddhismus im Abendlande in den weiteren Kreisen des Volkes Geltung zu verschaffen, wird immer wieder aus dieser volkstümlichen Phase schöpfen müssen, weit mehr, als es bisher geschehen ist. Der vierfache Satz vom Leiden, so tief und wahr er ist, wird, eben wegen seiner Tiefe und Wahrheit, immer nur von einem ganz minimalen Bruchteile der Menschheit in seinem vollen Umfange erfasst werden. Der eigentliche Missions-Buddhismus ist und bleibt in der Hauptsache die Popular-Religion.

Dem vierfachen Satz vom Leiden und der Popular-Religion gemeinsam ist die Vorstellung vom Saṃsāra und Karma, der Gedanke, dass jeder seines eigenen Glückes oder Unglückes Schmied ist, dass den Menschen kein stellvertretendes Sühnopfer, keine Gebete, keine Sakramente, keine Zeremonien, Bussübungen, auch kein Glaube an ein göttliches Wesen erlösen und entsühnen kann; durch sich selbst wird er sündig, durch sich selbst wird er rein. Die Ursache alles Leidens ist die Selbstsucht; durch sie und ihre Äusserungen kommt alles Elend. Was aber die beiden Phasen des Buddhismus unterscheidet, ist folgendes: Im vierfachen Satz vom Leiden wird die vollständige Aufhebung des ‚Durstes‘, d. i. des Karma, d. i. des Saṃsāra, d. i. der Vergänglichkeit, d. i. des grossen Leidens, gelehrt; der volkstümliche Buddhismus dagegen leitet dazu an, durch Beseitigung vieler Äusserungen der Selbstsucht solche Leiden im Leben aufzuheben, die auch dem weniger geschulten Blick als Wirkungen dieser Äusserungen erkennbar sind, und solche Ursachen zu legen, die ein wenn auch nur zeitweiliges Glück

hervorzubringen geeignet sind. Dort möglichst vollständige Aufhebung des Karma, hier gutes Karma; dort das Ende des Kreislaufes der Existenzen, hier glückliche Wiedergeburt; dort stilles Innenleben, hier daneben Wirken zum allgemeinen Wohle. Welcher dieser beiden Phasen des Buddhismus das im Zeichen der sozialen Arbeit stehende Abendland den Vorzug geben wird, ist mir auch keinen Augenblick zweifelhaft. Die Zukunft wird's lehren.

III. Die höhere Lehre. Zunächst sei mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, dass hierunter nicht etwa eine Geheimlehre oder ein sogenannter esoterischer Buddhismus, den es in Wirklichkeit niemals gegeben hat, zu verstehen ist; denn in dieser natürlichen Religion liegt alles offen und klar zu Tage wie die Sonne, und Buddha gehörte seinen eigenen Worten gemäss nicht zu jenen Lehrern mit der geschlossenen Hand, die etwas für ganz auserwählte Jünger unter dem Siegel der Verschwiegenheit zurückbehalten. Nichts von alledem. Die ‚höhere Lehre' bildet nur eine weitere Ausbauung und Vertiefung der ersten drei Sätze vom Leiden, gleichsam ein Thema für Fortgeschrittene, die willens sind, das Buddha-Gesetz mit aller Gründlichkeit kennen zu lernen. Gerade diese höhere Lehre hat in vielen Punkten durch die moderne Naturerkenntnis, Psychologie und Weltanschauung eine höchst beachtenswerte Bestätigung gefunden, und sie verdient es, bei der Propagierung buddhistischer Ideen in den Ländern des Westens ausgiebig herangezogen zu werden. —

Wir haben gesehen, dass der erste Satz vom Leiden das Vorhandensein des Leidens schlechthin konstatiert, und dass dieses Leiden aufs engste mit dem Vergänglichkeits-Gedanken verknüpft ist. Vergehen aber ist nur ein Aspekt; sein Gegenstück ist das Entstehen, beide Begriffe zu einem vereint bilden das, was wir den Wechsel, den Fluss der Dinge nennen, und wofür der Buddhismus die Bezeichnung aniccatā (wörtl. das Nicht-verharrend-sein) geprägt hat. Buddha lehrt mit äusserster Konsequenz den Fluss aller Dinge, d. h. der Welt in ihrer Gesamtheit und ihren Einzelheiten. Unter ‚Welt' aber versteht er alles, was sinnfällig ist, die Sinne und deren Objekte, das heisst die Welt als Vorstellung. Nur mit dieser

hat es der Buddhismus zu tun; sie ist ihm aber real genug, keineswegs ein halluzinatorisches Traumgebilde, und ein Suchen nach dem, was etwa hinter den Dingen der Vorstellung liegen könnte, ist der ursprünglichen Buddha-Lehre unbekannt.

Höhere Bedeutung gewinnt die Lehre vom Fluss der Dinge durch ihre Anwendung auf den Menschen. Zu allen Zeiten ist die Mehrzahl der Erdenkinder in dem Glauben befangen gewesen, dass des Menschen Seele, Geist, Ich, Selbst, oder wie wir es nennen wollen, etwas Verharrendes, Wechselloses sei, der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Buddha aber unterwirft auch dieses für jeden Menschen Teuerste dem Einfluss des Anicca-Gedankens. Der indische Weise leugnet keineswegs die Seele, den Geist, das Ich oder Selbst; was er mit Entschiedenheit in Abrede stellt, ist nur die Richtigkeit der allgemein verbreiteten Vorstellung, diese Seele sei ein wechselloses Ich-Wesen, eine Art ätherische Gliederpuppe, die beim Tode den Körper verlässt und so, wie sie ist, irgendwo im Raume als wahrnehmendes Subjekt fortbesteht. Nein, auch die Seele verändert sich und wechselt, schneller sogar als der Körper, und wie dieser ist auch sie dem Entstehen und Vergehen unterworfen (anattā). Alles fliesst, Körper, Gefühle, Wahrnehmungen, Seelenfunktionen, Bewusstsein, die Sinne und ihre Objekte, der Geist, die Gedanken und Vorstellungen: alles das ist ohne Aufhören in einem Prozess des Sich-Auflösens und Sich-Erneuerns begriffen, ist anicca, anattā, fliessend, nicht wesenhaft, dem Kaleidoskop vergleichbar, das ununterbrochen alte Formen verändert und neue schafft.

Wir Modernen, denen für die Betrachtung der Dinge ein ganz anderes Rüstzeug zu Gebote steht als den Menschen, die in den Tagen Buddhas lebten, müssen hier den grandiosen Tiefblick des Meisters bewundern. Unsere heutige Weltanschauung steht tatsächlich im Zeichen des Anicca, und langsam, langsam sehen wir Anattā sich Bahn brechen.

Das offene Buch der Natur, mag es nun den Makrokosmos oder Mikrokosmos behandeln, — Astronomie, Geologie, Palaeontologie, Biologie, Chemie, Psychologie, ferner die Geschichte, die Sprachwissenschaft, — alles, alles lehrt laut und nachdrücklich die Anicca-Wahrheit. Und wie hat sich alles geändert im

Laufe der verflossenen zweitausendfünfhundert Jahre, die doch nur eine winzige Spanne sind im unendlichen Geschehen! Wie hat sich in dieser Zeit der Menschengeist selbst gewandelt mit seinen Vorstellungen, Anschauungen und seinem Weltbilde! Wie anders spiegelte sich diese Welt in dem Hirn des Inders, wie anders im griechischen Geist, wie anders wieder in uns! Wahrlich, „die Welt mit ihren Asketen und Priestern, ihren Göttern und Menschen“, — sie ist eine ganz andere geworden. Auch die Götter sind nicht stet geblieben. Schon zu Buddhas Zeiten war aus Indra, dem Donnerkeil-schwingenden, furchtbaren Gott ein harmloses, gutmütiges Wesen geworden, dem es Freude bereitet, einem Bettelmönch Speise zu reichen; andere Götter wieder waren verschwunden und neue Gestalten der Vorstellung an ihre Stelle getreten. Jahvè, der strenge, rachsüchtige Gott, der vor Jahrtausenden noch sichtbar in Menschengestalt erschien und die Schleusen des Himmels zum Strafgericht über die Sünder öffnete, — auch er hat sich gewandelt im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende. Der zürnende, rächende Gott ist stark zusammengeschrumpft; seine Stelle beginnt ein sublimiertes Wesen einzunehmen, dem man hie und da bereits den Charakter der Persönlichkeit abspricht, ein Wesen, das ganz Geist, ganz Liebe sein soll, — ganz verschieden von dem Gott der Hebräer, und doch aus diesem hervorgegangen. Wir sehen, auch in himmlischen Welten herrscht der Wechsel.

Nehmen wir an, dass ein Ahasver alle die Jahre von Buddha bis auf unsere Tage durchlebt und alles, was in diesem Zeitraum kam und ging, in sich erlebt hätte: die Veränderungen in Sitte, Sprache, Weltanschauung und Gottesvorstellung: Würde dieser Ahasver nicht deutlich genug erkennen, dass er ein ganz anderer, sich selbst ein Fremder, geworden, dass sein Ich mit all seinen Inhalten ungezählte Male gewechselt hat, — kurz, würde er nicht die Verwirklichung von Anattā an sich und in sich selbst mit eigenen Sinnen wahrnehmen? —

Es erhebt sich hier eine Schwierigkeit: Wenn Buddha das Vorhandensein eines verharrenden Seelenwesens im Menschen leugnet, wie kann er da noch die Wiedergeburt lehren und sagen, dass der Mensch nach dem Tode in anderen Existenzen

fortbestehe? Es gibt Leute, unter ihnen ganz scharfsinnige Köpfe, die hieraus tatsächlich einen innern Widerspruch in Buddhas Lehre konstruieren zu können glauben. Hält man den indischen Meister wirklich für einen so oberflächlichen Denker, dass, wenn hier ein Widerspruch bestanden hätte, ihm dieser entgangen wäre? Der Widerspruch liegt natürlich in der Verständnislosigkeit der Kritiker begründet, und die Auffassung des Buddhismus ist auch hier durchaus logisch und plausibel.

Da der Buddhismus die Existenz eines für sich bestehenden, wechsellosen Seelenwesens leugnet, kann er natürlich auch keine Seelen-Wanderung lehren; aber er ist durchaus berechtigt, an der Vorstellung der Wiedergeburt festzuhalten. Ich kenne kein schöneres, durchsichtigeres Gleichnis für die buddhistische Wiedergeburts-Lehre, wie das Bild der werdenden Pflanze. Ein Samenkorn, das gesäet wird, stirbt und verwest, und gibt einem neuen Leben, der Pflanze, Raum. Hier ist keine Seele von dem Samenkorn in die Pflanze hinübergewandert; kein Atom Materie ist von jenem in diese übergegangen; stofflich betrachtet, ist das Samenkorn gestorben. Und doch verdankt die Pflanze dem Korn ihr Dasein, und das Samenkorn war die conditio sine qua non für das Werden der Pflanze. Auch ist zu beachten, dass die Pflanze in ihrer Art dem Samen stets entspricht und entsprechen muss; aus Bohnensamen wird stets eine Bohnenpflanze entstehen, und nie etwas anderes. Tatsächlich wird hier aus dem Samenkorn, welches abstirbt, in der neu zum Dasein gelangenden Pflanze etwas wiedergeboren, zwar kein Seelenwesen, wohl aber vitale Dispositionen und Tendenzen von einer ganz bestimmten Art. Und eben dies, auf das empfindende Sein übertragen, nennt der Buddhismus Sankhāras, Tendenzen, Dispositionen, oder Karma, Charakter, und es lehrt, wie wir gleich sehen werden, schon der älteste Buddhismus, dass der Vorgang der Wiedergeburt in einer Übertragung der Sankharas oder des Karma (beide Worte sind in diesem Zusammenhange Synonyma) von einer Lebensform auf eine andere besteht. Diese Sankharas aber sind das, was den eigentlichen Charakter, das ureigenste Wesen eines Menschen ausmacht, das Dichten und Trachten des Herzens, seine vitalen, psychischen und moralischen Dispositionen und Tendenzen.

Wir sind jetzt vorbereitet, eine weitere Lehre unserer Betrachtung zu unterziehen, die eine Erweiterung des zweiten und dritten Satzes vom Leiden darstellt: die Lehre von der Entstehung in Abhängigkeit (paṭiccasamuppāda), oder die zwölfgliedrige Kausalkette. Sie gehört zweifellos zum ältesten Bestande des Buddhismus; Buddha selbst sagte wiederholt, dass diese Lehre sehr schwer zu verstehen sei, und sie ist vielen Schülern des Buddhismus gefürchtet, ja berüchtigt geblieben bis auf den heutigen Tag. Was hat man in ihr nicht alles sehen wollen: eine mysteriöse Kosmogonie, eine Art Embryologie und dergleichen mehr; manch' einer vermag ihr auch heute noch nichts als Widersinn abzugewinnen. Aber sie ist weder eine Kosmogonie noch eine Embryologie, sondern eine einfache Erklärung darüber, wie „dieser gesamte Leidens-Komplex zum Entstehen und zur Aufhebung gelangt." Wie entsteht Leiden? Wie wird Leiden vernichtet? Dies und nichts anderes will der Paṭiccasamuppāda beantworten; also dasselbe Thema, das der zweite und dritte Satz vom Leiden behandeln. Nur wird hier weiter ausgeholt, indem einerseits die Entstehung des ‚Durstes' weiter zurückverfolgt und andererseits gesagt wird, in welcher Weise die Entstehung des Leidens aus dem ‚Durste' zu denken ist.

Zum leichteren Verständnis des Folgenden möchte ich hier noch zwei sehr wichtige Leitsätze der buddhistischen Philosophie berühren, auf welche schon in alten Texten der höchste Nachdruck gelegt wird:

I. Alle Daseinsformen (dhamma) sind ursächlich bedingt (Kausalität).

II. Was dem Entstehen unterworfen ist, das ist auch dem Vergehen unterworfen (eine andere Formulierung der Anicca-Lehre).

Unter Daseinsformen versteht hier der Buddhismus buchstäblich alles: Existenzen, Dinge, Gemütszustände, einzelne Phasen des Seins; insonderheit werden auch die zwölf Glieder der Kausalkette, die uns gleich beschäftigen wird, als ‚dhamma' bezeichnet. Für die Kausalkette selbst haben die zwei Sätze folgenden Sinn: Die einzelnen Dhammas haben eine bestimmte Ursache, infolge deren sie entstehen; da sie nun dem Ent-

stehen unterworfen sind, so können sie, durch Beseitigung ihrer Ursachen, auch vernichtet werden.

Wie entsteht nun das Leiden? Die Antwort des Paṭicca-samuppāda darauf ist folgende: Ein Mensch ist in irgend einer Existenz „nicht wissend“, das will sagen, er ist in Unkenntnis über das Problem des Leidens. In diesem Zustande schafft er Karma, Dispositionen zu einem neuen Dasein. Diese überdauern den Tod und manifestieren sich in einem neuen Leben, und zwar so, dass sie in einer eben empfangenen Leibesfrucht in Aktion treten und diese in bestimmter Richtung fortbilden. Sobald die Dispositionen festen Fuss gefasst haben, beginnen die seelischen Regungen, und damit tritt das als Geist-Leiblichkeit sich darstellende Individuum ins Dasein. Das Individuum ist mit den Sinnen ausgestattet, diese treten in Berührung mit ihren Objekten, aus dieser Berührung entspringen die Empfindungen und Gefühle, aus diesen der ‚Durst‘, aus dem Durst das ‚Haften‘. Das Leben des Haftenden aber schafft Karma; dies manifestiert sich wiederum in einer neuen Geburt, welche Alter und Tod, Kummer, Jammer, Schmerz, Gram und Verzweiflung mit sich bringt.

Beseitigt nun ein Mensch das Nichtwissen, so gelangen dadurch alle folgenden Kausal-Glieder zur Aufhebung, in letzter Linie alles Leiden.

Wir sehen, dass die zwölf Glieder der Kausal-Reihe sich auf drei Lebensläufe verteilen; indessen kann jede einzelne dieser Existenzen als das gegenwärtige Leben eines Menschen betrachtet werden. Und soviel ist jedenfalls sicher, dass die praktische Nutzanwendung dieser eigenartigen Formel dahin führen soll, dem Kreislauf der Wiedergeburten ein Ende zu machen. —

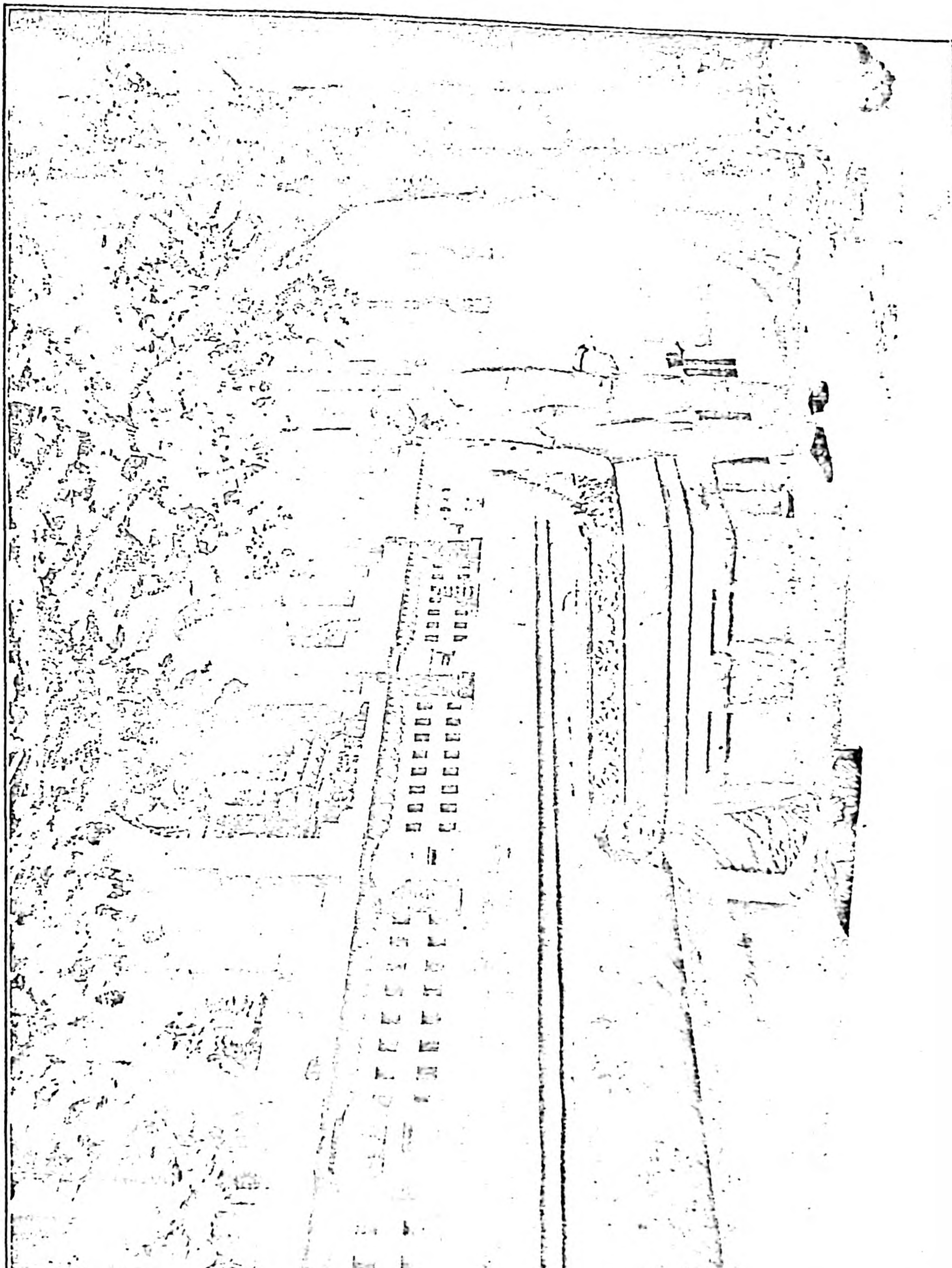
IV. Nibbāna. Der Zustand eines im Sinne des Buddhismus vollendeten Menschen, in dem jener „zu neuen Existenzen führende Durst“ vollständig vernichtet ist, wird Nibbāna (sanskr. Nirvāṇa) genannt. Dieser geistige Zustand wird definiert als das Verschwundensein der Begierde, des Hasses und der Täuschung, also der drei hauptsächlichsten Manifestationen des „Nichtwissens“ und „Durstes“. Wenn nun der Vollendete stirbt, findet, da kein Karma geschaffen ist, keine Wieder-

geburt mehr statt; der Heilige scheidet für immer aus dem Kreislauf des Saṃsāra aus. Was wird mit ihm nach seinem Tode? Ist er vernichtet? Lebt er fort?

Der Buddhismus hat diese Frage, als für die Erlösung unwichtig, nie direkt beantwortet. Wohl aber indirekt. Der Glaube, dass der Heilige nach dem Tode völliger Vernichtung anheimfalle und nicht mehr sei, wird in den Piṭakas als falsche Ansicht verworfen, und andererseits wird der Zustand des Erlösten nach seinem Ableben „tief, unermesslich, unergründlich, gleichwie das grosse Weltmeer“ genannt. Ferner wird Nibbāna als dhātu (Element) bezeichnet, und es heisst ausdrücklich, dass es „verharrend, bleibend, dem Wechsel nicht unterworfen“ sei. Das alles beweist mir, dass der ältere Buddhismus unter dem jenseitigen Nibbāna keinesfalls Vernichtung verstanden hat. Wir haben hier offenbar einen Begriff, der dem Parabrahm des Vedānta sehr nahe kommt, und die buddhistische Philosophie scheint mir auf einen transzendentalen Dualismus hinauszulaufen. Vom Parabrahm unterscheidet sich das buddhistische Parinibbāna (so nennt man das Nibbāna nach dem Tode des Heiligen) unter anderem dadurch, dass jenes als das höchste Selbst betrachtet wird, während der Buddhismus darin konsequenter ist und von dem Parinibbāna niemals in diesem Sinne spricht; es ist kein Selbst, sondern eine ausserhalb jeder Vorstellungsmöglichkeit liegende Realität, nach deren Wesen zu fragen keinen Zweck hat, denn „wo alle Daseinsformen aufgehoben sind, da sind auch alle Möglichkeiten des Definierens aufgehoben.“

* * *

Ungezählte Tage sind verflossen, seit Buddha in dieses Reich der Todlosigkeit einging. Aber sein Andenken lebt fort im Herzen der Menschheit. Und jetzt, wo wir die seltene Jubelfeier erleben, die uns daran erinnert, dass vor zwei und einem halben Jahrtausend der Suchende unter dem Bodhi-Baume den grossen Frieden fand, geziemt es sich für seine Verehrer, wenigstens im Geiste an jenem denkwürdigen Orte zu weilen, von dem die lichte Religion des Ostens ihren Ausgang genommen hat; denn wahrlich: die Stätte, die ein solcher Mensch betrat, sie ist geweiht für alle Zeiten. —



Die Mahābodhi-Gesellschaft.

Mitteilung.

Am 1. Mai ist die Mahābodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig) mit der Geschäftsstelle Leipzig gegründet worden. Die Ämter des provisorischen Vorstandes werden von folgenden Herren bekleidet: Friedrich Zimmermann in Stuttgart, Vorsitzender; Karl Seidenstücker in Leipzig-Gohlis, korrespondierender Sekretär; C. T. Strauss in Leipzig, Kassierer; Dr. phil. Karny in Elbogen bei Karlsbad, protokollierender Sekretär; G. A. Dietze in Leipzig, Archivar. Der provisorische Vorstand führt die Geschäfte bis zur ersten Generalversammlung. Als Ehrenpräsident ist der Anagārika H. Dharmapāla in Ceylon in Vorschlag gebracht worden.

Mitteilungen über die Mahābodhi-Society.

Die am 31. Mai 1891 von dem Anagārika H. Dharmapāla gegründete, in Colombo (Ceylon) zentralisierte Mahābodhi-Society ist die älteste internationale Gesellschaft buddhistischen Charakters. Sie ist heute die einzige internationale buddhistische Organisation, die wirklich Grosses leistet. Sie gibt das monatlich erscheinende Mahābodhi-Journal in englischer Sprache und eine Wochenschrift in singhalesischer Sprache heraus; sie gründet in Ceylon mit grossem Eifer neue Buddhisten-Schulen und verteilt in Massen aufklärende Schriften unter das Volk und publiziert billige Bücher. In Indien unterhält sie vier Missions-Stationen (Buddha-Gayā, Benares, Calcutta und Madras) und verbreitet mit viel Erfolg die Botschaft des Buddhismus unter den Hinduisten aller Kasten und Klassen: Gelehrte Brahminen und Leute aus den allerverachtetsten Kasten haben sich um ihr Banner geschart, und in einigen von der Gesellschaft geleiteten Schulen erhalten arme Hindu-Kinder unentgeltlich Unterricht. Gegenwärtig gibt die Mahābodhi-Society



Der Anagārika
H. Dharmapāla.

die Reden Buddhas aus dem Majjhima-Nikāya für die Brahmanen, welche in den meisten Fällen in Unkenntnis der singhalesischen und birmanischen Schriftzeichen die buddhistischen Texte nicht im Urtext studieren können, in einer jedem gebildeten Inder verständlichen Devanagari-Ausgabe heraus; eine sehr verdienstvolle Arbeit, die für die weitere Ausbreitung des Buddhismus in Indien wahrscheinlich von der grössten Bedeutung sein wird. Die Mahabodhi-Society hat Vertreter in allen Kulturländern; die Repräsentanten für Deutschland sind die Herren Dr. Arthur Pfungst, Friedrich Zimmermann und C. T. Strauss. Selbständige Landesgesellschaften bestehen in Ceylon, Indien und Nord-Amerika; wozu nun noch der vor kurzem gegründete Deutsche Zweig kommt. Nur wer die einschlägigen Verhältnisse eingehender kennt, vermag die gewaltige Arbeit, welche der Anagarika H. Dharmapāla und die von ihm ins Leben gerufene Gesellschaft bisher geleistet hat, annähernd zu würdigen; das überall sich bemerkbar machende Wiedererwachen des Buddhismus ist zum grossen Teile dem rastlosen, energischen Wirken der Mahabodhi-Society zuzuschreiben.

Der Anagārika H. Dharmapāla entstammt den Hewavitarnas, einer der reichsten und angesehensten eingeborenen Familien Ceylons. Alle Glieder der Familie Hewavitarna sind eifrige Buddhisten. Schon früh hat Dharmapala den Entschluss gefasst, sein Leben ganz in den Dienst der buddhistischen Sache zu stellen. Anagārika (wörtl. ohne Haus seiend) ist ein Titel, und gleichbedeutend mit Brahmacārin. Darunter ist ein Mensch zu verstehen, der, ohne dass er sich dem buddhistischen Mönchs-Orden angeschlossen zu haben braucht, freiwillig ein reines Leben führt und insbesondere in völliger Keuschheit lebt. Dharmapāla hätte für den Buddhismus niemals auch nur annähernd das leisten können, was er geleistet hat, wenn er sich der Mönchs-Gemeinde angeschlossen hätte; er hat zugleich ein vortreffliches Beispiel dafür gegeben, dass jemand im Herzen ein echter Bhikkhu und Jünger des Erhabenen sein kann, ohne dass er Volltonsur, gelbes Gewand und andere ganz nebensächliche Äusserlichkeiten für sich in Anspruch nimmt. So lebt Dharmapala als ein Anagarika und Brahma-

cārin in der Welt als ein Muster buddhistischer Tüchtigkeit und unermüdlichen Eifers, ein treuer Jünger seines Herrn und Meisters, dessen Lehre auf Erden auszubreiten sein einziger Beruf ist. Und wahrlich, seine Arbeit ist nicht vergeblich gewesen! —

Mahābodhi bedeutet einmal die Erleuchtung des Buddha, und sodann wird mit diesem Namen jener Baum zu Buddha-Gayā bezeichnet, unter welchem Gotama die Buddhaschaft erlangte. Die Mahabodhi-Society wollte ursprünglich durch ihren Namen auf zweierlei hinweisen; zunächst, dass sie sich innerlich zu dem denkwürdigen Ereignis, das wir Mahabodhi nennen, bekennt und damit ihren spezifisch buddhistischen Charakter betont, und ferner, dass es ihr darum zu tun war, die Mahābodhi-Stätte den Buddhisten zurückzugewinnen. Auf letztere machte nämlich ein brahminischer Mahant angebliche Rechte geltend, und er führte im Mahabodhi-Tempel den Vishṇu-Kult ein. Um zu verstehen, wie er dazu kommen konnte, muss man wissen, dass in dem Glauben der vishṇuitischen Brahmanen Buddha als eine der Inkarnationen oder Avatârs des Vishṇu betrachtet wird. Der Mahant, der dem Buddhismus sehr feindlich gegenübersteht, war durch nichts zu bewegen, den Buddhisten den ihnen so teuren Platz zu überlassen; er pochte auf seine angeblichen Rechte. Nach endlosen Verhandlungen hat nun anfang des vorigen Jahres die höchste Gerichtsbehörde in Indien, deren jetzige Vertreter aus begreiflichen Gründen die Hindus nicht verletzen wollen, den Mahābodhi-Tempel dem Mahant zugesprochen. Die Buddhisten müssen günstigere Zeitverhältnisse abwarten, in denen sie hoffentlich wieder in den Besitz der denkwürdigen Stätte gelangen werden. Natürlich ist das Betreten des Platzes jedermann gestattet; aber Eigentümer ist gegenwärtig der Mahant. So hat jetzt also der Name Mahābodhi-Society nur noch den zuerst genannten, bei weitem wichtigeren Sinn.

Ihrem Charakter nach ist die Mahābodhi-Society eklektisch. In ihren Satzungen heisst es: „Die Gesellschaft, welche den Buddhismus im allgemeinen, und nicht einen einzelnen Aspekt desselben repräsentiert, wird eine absolute Neutralität hinsichtlich der Lehren und Dogmen beobachten, welche von Schulen

und Sekten innerhalb des Buddhismus gelehrt werden.“ Die Mahābodhi-Gesellschaft bildet also gleichsam ein Grundterrain, auf welchem die Anhänger aller Richtungen des Buddhismus gemeinsam zu stehen und zu arbeiten vermögen. Es ist ihr nur darum zu tun, Geist und Wesen der Buddha-Lehre zu verbreiten, dagegen hält sie sich nicht an äussere Formen und Schablonen. Sie versteht die Zeichen der Zeit und berücksichtigt die Bedürfnisse der einzelnen Länder, in denen sie wirkt, und weiss sich in sehr geschickter Weise den jeweiligen Verhältnissen anzupassen. Das ist ein sehr weiser und vollständig buddhistischer Grundsatz. Denn äusserliche Institutionen, Formen und Formalitäten, die dem Verhältnisse eines Landes vollständig angemessen sind, können unter Umständen für ein anderes Land ganz verfehlt sein, und eine Einrichtung, die vor zweitausend Jahren in die kulturellen Verhältnisse Indiens durchaus hineinpasste, braucht deswegen für das Europa des zwanzigsten Jahrhunderts noch lange nicht geeignet zu sein. Auch Buddha vertrat stets den vernünftigen Grundsatz der Anpassung; wenn sich gewisse Gemeinde-Einrichtungen als notwendig erwiesen, rief er sie ins Leben, andere wieder, die unzweckmässig erschienen, hob er auf oder veränderte sie. Sofern die buddhistischen Ideen und Einrichtungen im modernen Abendlande wirklich heimisch werden sollen, darf das Prinzip der Anpassung an die bestehenden Zeitverhältnisse nie aus dem Auge gelassen werden. Obwohl sich das für jeden einsichtigen Menschen von selbst versteht, muss es hier aus bestimmten Gründen als besondere Programm-These der Mahabodhi-Gesellschaft mit allem Nachdruck hervorgehoben werden. Das Kleben an versteinerten Formen ist der Tod, aber der Geist, der die für seine Zeit geeigneten Formen schafft, ist das Leben, das Frucht trägt tausendfältig. Wenn der neugegründete Deutsche Zweig der Mahabodhi-Gesellschaft in diesem Sinne seine hohe Aufgabe erfasst und durchführt, ist es uns um den Erfolg keinen Augenblick bange: Die Verständigen im Lande werden uns zu finden wissen.

Der Deutsche Zweig der Mahābodhi-Gesellschaft.

Bereits vor längerer Zeit wurde von einigen deutschen Freunden des Buddhismus der Plan gefasst, einen deutschen

Zweig der Mahābodhi-Society ins Leben zu rufen. Der Anagārika H. Dharmapala, dessen Genehmigung für eine solche Gründug notwendig war, erteilte auf eine durch Herrn C. T. Strauss an ihn gerichtete Anfrage bereitwilligst seine Erlaubnis. Der Herausgeber dieser Zeitschrift ging nun daran, unter Berücksichtigung der Statuten der Muttergesellschaft einen Satzungs-Entwurf auszuarbeiten, der von einigen Herren durchgesehen und nach Vornahme einzelner Änderungen als brauchbar befunden wurde. So fühlbar nun speziell in Deutschland gerade in den letzten zwei Jahren sich das Fehlen einer über den Formen stehenden buddhistischen Organisation nach Art der Mahābodhi-Gesellschaft fühlbar gemacht hat, so glaubten wir damals mit der Gründung noch warten zu müssen. Mittlerweile sind nun auch anderen Personen, die zu den am Buddhismus interessierten Kreisen in Deutschland gehören, die Augen darüber aufgegangen, dass die Errichtung eines Deutschen Zweiges der Mahābodhi-Gesellschaft im Interesse der buddhistischen Bewegung selbst sich als durchaus nötig erweist. Die Verhältnisse haben förmlich auf diese Gründung hingedrängt, und der gegenwärtige Zeitpunkt erweist sich als überaus günstig für die Verwirklichung dieses Projektes.

So ist der Deutsche Zweig der Mahābodhi-Gesellschaft in aller Stille ins Dasein getreten, — eine merkwürdige Fügung des Schicksals, dass gerade die Zeit der 2500jährigen Jubelfeier des Buddhismus ein junges, hoffnungsfreudiges Reis des Mahābodhi-Baumes auf dem Boden der deutschen Lande erstehen sieht. Als gutes Omen sei's genommen!

Wir laden hiermit alle, die am Buddhismus ein wirkliches Interesse nehmen, herzlich ein, sich dem Deutsche Zweige der Mahābodhi-Gesellschaft als Mitglieder anzuschliessen und an unserer Arbeit teilzunehmen.

Das offizielle deutsche Organ der M.-G. ist die ‚Buddhistische Warte'; der im Folgenden zum Abdruck gelangte Satzungs-Entwurf hat Gültigkeit bis zur ersten Generalversammlung, die über die genaue Formulierung der Satzungen definitiv Entschluss zu fassen hat.

Satzungs-Entwurf.

§ 1. **Name der Gesellschaft.** Die Gesellschaft führt den Namen *Mahābodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig)*. Die Geschäftsstelle der Gesellschaft ist Leipzig.

§ 2. **Organisation.** Die Mahābodhi-Gesellschaft (Deutscher Zweig), gegründet am 1. Mai 1911, ist ein selbständiger Zweig der am 31. Mai 1891 gegründeten, in Colombo (Ceylon) zentralisierten Mahābodhi-Society.

§ 3. **Zweck und Ziel der Gesellschaft.** a) Die Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) verfolgt einen doppelten Zweck:

1. Das Studium des Buddhismus, insonderheit in seiner ursprünglichen Form, zu fördern.

2. Die Kenntnis der Grundgedanken des Buddhismus zu verbreiten, sowie Verständnis und Achtung für die Grösse und Schönheit der buddhistischen Weltanschauung und Sittenlehre zu erwecken.

b) Die Mittel, welche zur Erreichung dieser Zwecke geeignet erscheinen, sind: Herausgabe einer Zeitschrift (Buddhistische Warte) und billiger Flugschriften; Abhaltung von Vorträgen und Vorlesungen über Buddhismus; Einrichtnng von Lehr-Kursen; Gründung von Büchereien.

c) Die Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) ist in ihrem Wesen eklektisch; sie macht für keine spezielle Richtung oder Schule innerhalb des Buddhismus Propaganda. Auch ist es keineswegs nötig, dass ein Mitglied der Gesellschaft selbst Buddhist ist; vielmehr kann Mitglied jede volljährige Person werden, die mit einem der Zwecke der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) sympathisiert und geneigt ist, die Arbeit der letzteren zu unterstützen (vergl. § 4, b).

d) In dem Bestreben, dem erhabenen Beispiel des grossen Begründers des Buddhismus zu folgen, hält die Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) an dem Grundsatz fest, in ihren offiziellen Auslassungen und Kundgebungen niemals eine andere Religion anzugreifen, zu verunglimpfen oder lächerlich zu machen. *Unduldsamkeit läuft dem Geist des Buddhismus direkt zuwider.* Die Mahābodhi-Gesellschaft erwartet daher auch von ihren Mitgliedern die Anerkennung und Beobachtung des Grundsatzes der Toleranz. Demgemäss wird auch jedem einzelnen Mitgliede in seiner Auffassung und Auslegung buddhistischer Lehren vollkommene Freiheit gewährleistet.

§ 4. **Mitgliedschaft.** a) Mitglied der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) kann jede unbescholtene männliche oder weibliche Person ohne Ansehung der Rasse, Nationalität, des Standes und des religiösen Bekenntnisses werden, welche das 21. Lebensjahr erreicht hat.

b) Die Mitgliedschaft wird erworben durch Beitrittserklärung und Anerkennung der Satzungen; sie ist *nicht* abhängig von dem Übertritt zu einer buddhistischen Gemeinschaft oder von der Anerkennung irgendwelcher Glaubenssätze; die Mitgliedschaft steht vielmehr jedem offen, der mit der Gesellschaft und einem ihrer Zwecke sympathisiert (vergl. § 3, c).

c) Die Mitgliedschaft erlischt ohne jeden Anspruch an die Gesellschaft 1. durch freiwilligen Austritt, 2. durch Ausschliessung, die der Vorstand gegen ein Mitglied verhängen kann, falls sich dasselbe zu den Bestrebungen der Gesellschaft in Widerspruch setzt. Dem betreffenden Mitgliede steht aber das Recht zu, an die nächste Generalversammlung zu appellieren.

d) Der freiwillige Austritt eines Mitgliedes kann jederzeit erfolgen und ist dem Vorstande schriftlich mitzuteilen.

e) Die Mitglieder der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) sind 1. ordentliche, 2. korrespondierende, 3. Ehren-Mitglieder.

1. Die ordentlichen (stimmberechtigten) Mitglieder leisten einen jährlichen finanziellen Mindest-Beitrag von 5 Mark. Beim Eintritt wird der Betrag vom 1. des betreffenden Monats an gerechnet, beim Austritt bis zum letzten des betr. Monats.

2. Korrespondierende Mitglieder sind solche, welche der Gesellschaft Nachrichten und Mitteilungen zukommen lassen, die für die Bestrebungen der Gesellschaft zweckdienlich sind.

3. Zu Ehren-Mitgliedern können von der Gesellschaft Personen ernannt werden, die sich um die Erforschung des Buddhismus, sowie um die Verbreitung seiner Ideen verdient gemacht haben.

f) Der Mitglieds-Beitrag ist pränumerando an den Kassierer abzuführen und kann in vierteljährlichen, halbjährlichen oder jährlichen Raten gezahlt werden.

g) Jedes Mitglied erhält die Zeitschrift und sonstige Publikationen der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) in je einem Exemplar gratis zugestellt.

§ 5. **Der engere Kreis.** Der engere Kreis ist eine Gruppe von solchen Mitgliedern der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.), die sich direkt zum Buddhismus zu bekennen wünschen. Allen denen, die ihren Übertritt zum Buddhismus vollziehen wollen, bietet der engere Kreis hierzu Gelegenheit. Um von vornherein etwaigen Missverständnissen vorzubeugen, sei hier ein für allemal bemerkt, dass der engere Kreis der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) mit sog. esoterischen Zirkeln, geheimen Lehren, Kulten, Mysterien u. dergl. nicht das Geringste zu tun hat. Alle Geheimniskrämerei widerspricht dem Geist der Buddha-Lehre.*)

§ 6. **Unterstützende Freunde.** Um auch solchen Personen die Mitarbeit an den Aufgaben der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) zu ermöglichen, die aus persönlichen, beruflichen oder anderen Gründen nicht direkt Mitglieder der Gesellschaft sein wollen oder können, ist die Gruppe der unterstützenden Freunde gebildet worden. Diese gehören der Körperschaft der Gesellschaft nicht an, erhalten aber für eine freiwillige jährliche Spende von mindestens M. 5 alle Publikationen der Gesellschaft.

*) Der Eintritt in den engeren Kreis vollzieht sich durch Aussprache des Tisaraṇa und durch die Erklärung, die fünf allgemeinen Moral-Satzungen des Buddhismus halten zu wollen.

§ 7. **Verwaltung.** a) Als ein selbständiger Zweig der Mahābodhi-Society ist die Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) auch in ihrer Verwaltung durchaus unabhängig.

b) Die Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) wird von einem Vorstand verwaltet, der aus fünf Personen besteht, unter Umständen auch aus drei Personen bestehen kann. Die Ämter sind Ehren-Ämter und werden nicht besoldet.

c) Die Wahl des Vorstandes erfolgt in der Generalversammlung durch einfache Majorität bei geheimer Abstimmung und ist für die Dauer von einem Jahre gültig. Die Wiederwahl eines oder mehrerer der bisherigen Vorstandsmitglieder ist zulässig.

d) Der Vorstand besteht aus einem Vorsitzenden, einem korrespondierenden Sekretär, einem protokollierenden Sekretär, einem Kassierer, einem Archivar, der zugleich Bibliothekar ist.

1. Dem Vorsitzenden liegt die Vertretung der Gesellschaft nach innen und aussen ob, sowie die Leitung aller Vereinsangelegenheiten.

2. Der korrespondierende Sekretär hat die gesamte Korrespondenz der Gesellschaft zu führen und den Vorsitzenden gegebenen Falls zu vertreten.

3. Der protokollierende Sekretär hat in den Vorstands-Sitzungen und auf den Generalversammlungen die Protokolle zu führen.

4. Der Kassierer verwaltet das Kassen- und Rechnungswesen der Gesellschaft. Er hat über die Beiträge und sonstigen Einnahmen und Ausgaben genau Buch zu führen. (Vergl. § 7, j.)

5. Dem Archivar liegt die Verwaltung des Vereins-Archivs und der Bücherei ob. Er hat dem Vorstande behufs Neuanschaffung von Büchern geeignete Vorschläge zu machen. Jedes Mitglied hat das Recht, die Vereins-Bücherei zu benutzen. Die näheren Bedingungen sind in einer Bibliotheks-Ordnung festzusetzen.

e) Unter besonderen Umständen kann der korrespondierende Sekretär auch das Amt des protokollierenden Sekretärs, und der Kassierer zugleich das Amt des Archivars versehen, so dass in diesem Falle der Vorstand nur aus drei Mitgliedern besteht.

f) Der Vorstand gibt sich seine Geschäftsordnung selbst und hält nach eigenem Bedarf und Gutdünken Vorstandssitzungen ab.

g) Der Vorstand ernennt nach Gutdünken geeignete Personen zu Repräsentanten für einzelne Städte, Distrikte oder Länder. Repräsentanten müssen Mitglieder der Gesellschaft sein. Ihre Aufgabe ist es, die Gesellschaft in der Öffentlichkeit zu repräsentieren und über ihre Bestrebungen Aufschluss zu geben; sie können die Vollmacht erhalten, Ortsvereine der Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) ins Leben zu rufen.

h) Die an einem Orte wohnhaften Mitglieder der Gesellschaft können sich zu einer besonderen Ortsgesellschaft zusammenschliessen. Jedoch ist für die Gründung eines Zweigvereins der Mahabodhi-Gesellschaft (D. Z.) die Genehmigung des Zentral-Vorstandes erforderlich. Ortsgruppen

der Gesellschaft geben sich unter Anerkennung der Prinzipien der Mahābodhi-Gesellschaft ihre Verwaltung und Statuten selbst. Eine Ortsgruppe hat für jedes ihr angehörende ordentliche Mitglied von dessen Beitrag jährlich 2,50 Mark an die Leipziger Zentral-Stelle abzuführen. Es wird also für je zwei Mitglieder einer Ortsgruppe je ein Exemplar aller Veröffentlichungen an die Ortsgruppe geliefert. Letztere hat die Verteilung an ihre Mitglieder nach Gutdünken vorzunehmen.

i) Vom Vorstande wird alljährlich eine Generalversammlung einberufen, deren Tag und Tagesordnung den Mitgliedern durch direkte Einladung seitens des korrespondierenden Sekretärs mindestens vier Wochen vorher bekannt gegeben sein muss. Etwaige Anträge müssen spätestens zwei Wochen vorher beim Vorstande schriftlich eingereicht werden.

j) In der Generalversammlung haben die Beamten Bericht zu erstatten. Die Rechnungslegung des Kassierers ist durch zwei von der Generalversammlung zu ernennende Revisoren zu prüfen. Die Neuwahl des Vorstandes findet ebenfalls in der Generalversammlung statt.

k) Eine ausserordentliche Generalversammlung muss einberufen werden, wenn mindestens der dritte Teil der ordentlichen Mitglieder oder des Vorstandes dies verlangt. Zwischen Einberufung und Tagung einer ausserordentlichen Generalversammlung hat eine Mindestfrist von zwei Wochen zu liegen.

l) Stimmberechtigt sind alle ordentlichen Mitglieder und Repräsentanten.

§ 8. **Änderungen der Satzungen** können nur auf einer ordentlichen Generalversammlung vorgenommen werden; erforderlich ist zwei Drittel der anwesenden stimmberechtigten Mitglieder. Mitglieder, die einer Generalversammlung persönlich nicht beiwohnen können, haben das Recht, ihre Stimme durch eine eigenhändig ausgefertigte schriftliche Vollmacht einem anderen Mitgliede zu übertragen.

§ 9. **Auflösung der Gesellschaft.** Die Mahābodhi-Gesellschaft (D. Z.) kann so lange nicht aufgelöst werden, als drei Mitglieder sich dagegen erklären. Im Falle der Auflösung wird das Inventar und Vermögen der Mahābodhi-Society (Sitz Colombo) als der Muttergesellschaft vermacht.

Alle Freunde und Anhänger des Buddhismus und Interessenten der Pāli-Literatur sind hierdurch herzlich zum Beitritt eingeladen. Anmeldungen zum Beitritt nimmt entgegen C. T. Strauss, Leipzig, Humboldtstrasse 2.

Öffentlicher Dank.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle zwei Gönnern der Mahābodhi-Gesellschaft, die nicht genannt sein wollen, für eine hochherzige Spende öffentlich zu danken. Für die ‚Buddhistische Warte‘ hat der eine der Herren 1000 Mk., der andere 100 Mk. gezeichnet. Zugleich

im Namen aller meiner Gesinnungsfreunde spreche ich den beiden edlen Gebern für diese uns so überraschend gekommene Spende zum Besten der buddhistischen Sache meinen tiefgefühlten Dank aus.

Karl Seidenstücker.

Mitteilungen und Notizen.

Alle Gesinnungsfreunde werden hiermit ernstlich gebeten, für die Mahābodhi-Gesellschaft zu werben. Gratis-Probenummern der ‚Buddh. Warte' werden jederzeit gern zur Verfügung gestellt. Wer Wünsche hegt betreffs buddhistischer Vorträge in anderen Städten als Leipzig, wolle sich mit dem Herausgeber dieser Zeitschrift direkt in Verbindung setzen.



Das Siegel der Mahābodhi-Gesellschaft, das nun auch der Deutsche Zweig führt, ist einer alten Skulptur entnommen, welche Buddhas erste Predigt zu Benares versinnbildlicht. In der Mitte das ‚Rad des Gesetzes', darüber die drei Kleinodien Buddha, Dharma, Sangha. Die beiden Gazellen erinnern an den Gazellenhain Isipātana bei Benares, und die beiden allegorischen Gestalten rechts und links symbolisieren die Predigt der Lehre.

Die 2500jährige Wiederkehr der Erleuchtung Buddhas (Mahābodhi) wird am Vollmondstage des diesjährigen Mai gefeiert. Es ist dies der 12. Mai und die darauf folgende Nacht.

An die bisherigen Leser der Zeitschrift. Verschiedene Zuschriften aus dem Leserkreise beweisen mir, dass die abstrakten Gedankengänge aus Açvaghosha's Mahāyānaçraddhotpādaçāstra nicht sonderlich ansprechen. Ich schliesse deshalb die Übersetzung mit dem vorigen Hefte ab, ebenso den Artikel Edmunds', der in seinem Schluss nicht bemerkenswert Interessantes mehr bringt.

Flugblatt No. 1 der Mahābodhi-Gesellschaft erscheint in den nächsten Tagen und wird an alle Mitglieder der M.-G. gratis abgegeben. Es ist ein Sonderabdruck des von Herrn Jayatilaka gehaltenen Vortrages, der sehr geeignet erscheint, auch Fernerstehende für den Buddhismus zu interessieren. Zugleich wird in dem Flugblatt auf die Mahābodhi-Gesellschaft aufmerksam gemacht. Wir bitten, von der Flugschrift ausgedehnten Gebrauch zu machen. Bestellungen sind zu richten an Herrn Strauss oder an den Herausgeber der „Buddhistischen Warte".

Goldene Sprüche der Weisheit.

So möget ihr bedenken, dass das Trachten
Nach wahrer Religion stets an der Zeit ist.
Die Unbeständigkeit, der ew'ge Wechsel,
Die Todesfurcht verfolgen uns beständig;
Darum ergreife ich den gegenwärtigen
Tag, überzeugt, dass jetzt die rechte Zeit ist,
Nach Religion zu suchen.

Das Weltmeer von Geburt und Tod zu kreuzen,
Dafür baut Weisheit uns ein lenksam Fahrzeug;
Die trübe Finsternis auf ihm erhellt uns
Mit seinem Strahlenschein der Weisheit Leuchtturm.

Gut oder böse, folgen uns die Taten,
Die jemals wir vollbracht, wie unser Schatten.

Wollt ihr dem hingeschied'nen Buddha Ehre
Erweisen, nun wohlan! so folgt dem Beispiel,
Das er gegeben in Geduld und Langmut!

Selbst wenn mit scharfem Schwert ein Mann vom Leibe
Euch stückweis' haut die Glieder, so geratet
Doch nicht in Zorn und fasst nicht Rachgedanken,
Kein böses Wort geh' über eure Lippen.

Mag auch der Leib, verstümmelt, Schmerzen leiden,
Hilft nichts doch als Geduld zum vollen Siege.

Schwer lasten auf der Welt die Leiden, die uns
Geburt und Alter, Tod und Krankheit bringen.
Wer deren Zahl die Leidenschaft hinzufügt,
Verstärkt die Schar der Feinde, die ihn drängen.
Vielmehr, da wir die Welt bedrückt von Plagen
In Menge sehen, sollte in uns wachsen
Das Mitleid und wir unermüdlich Hilfe
Dem stets erneuten Schmerz entgegenstellen.

Benutzt mit Fleiss die angezeigten Mittel,
Strebt nach dem Heim, das keine Trennung zulässt.
Das Licht der Weisheit nur, von mir entzündet,
Verscheucht das Dunkel, das die Welt bedecket.

Wer auf dem rechten Wege wandelt, wär' er
Auch weit von mir entfernt, ist stets mir nahe.
Denn wenn das Handeln folgt der Reinheit Richtschnur,
Dann ist die wahre Religion gefunden.
Befolgt die wahre Lehre und begegnet
Mit Güte allen Wesen, die da leben.

Wenn auch den Leib Juwelen schmücken,
Kann doch das Herz den Sinn bezwungen haben.
Wer Lebenslust und Leid mit Gleichmut aufnimmt,
Hat Religion, sei auch sein Äusseres weltlich.

Und wer in des Asketen Kleid den Leib hüllt,
Kann dennoch hegen weltliche Gesinnung.
Wer in Waldeinsamkeit noch nach dem Glanze
Der Welt verlangt, bleibt nach wie vor ein Weltkind.
Zu höchsten Dingen mag der Geist sich heben,
Steckt auch der Leib in weltlicher Verkleidung.
Weltmann und Eremit sind nicht verschieden,
Wenn beide sie verbannt den Selbstgedanken;
Doch, wenn das Herz umschlingen Fleischesbanden,
Sind körperlicher Zucht Anzeichen nutzlos.

Wie einer Lampe Licht in finstern Räumen
Gleich sehr die Farben aller Dinge aufhellt,
So leuchtet allen, die zu ihr sich wenden,
Die Religion, wes Standes sie auch seien.
Ein Waldeinsiedler kann das Ziel verfehlen,
Zum Rishi ein Haushalter sich erheben.

Vertrau'n auf äuss're Hilfe bringet Kummer,
Nur auf sich selbst vertrauen, Kraft und Freude.

Aus dem chinesischen Buddhacárita-kávya.

Neue Literatur.

Pāli-Buddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem buddhistischen Pāli-Kanon und dem Kammavācam. Eine Festgabe zur 2500 jährigen Mahābodhi-Feier. Von Karl Seidenstücker. Breslau 1911. Preis brosch. Mk. 12.

Die Reden des Buddha aus dem Aṅguttara-Nikāya. Übersetzt von Bhikkhu Nyāṇatiloka. II. Band (Zweier-Buch). Breslau 1911 Preis brosch. 2,40 Mk. — IV. Band (Vierer-Buch). Leipzig. Erschein in Lieferungen à 0,80 Mk.

Khuddaka-Pāṭho. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus Übersetzt von Karl Seidenstücker. Breslau 1910. Preis brosch 1,20 Mk.

Buddha. Sein Evangelium und seine Auslegung. Von Han Ludwig Held. München-Leipzig 1911. Erscheint in Lieferunge à 0,80 Mk. Das Werk ist eine Übersetzung der chinesischen Buddha Biographie Fo-shu-hing-tsan-king im ersten, und eine Darstellung de buddhistischen Lehre im zweiten Teile. Eine eingehende Besprechun bringen wir nach Abschluss des Werkes.

Buddhismus als Reformgedanke für unsere Zeit. Von B. Vāseṭṭh Breslau 1910. Preis 1,80 Mk.

Der Buddhismus. Eine Skizze. Von Dr. Louis A. Bachler. Au dem Holländischen übersetzt von Carl Dietz. Breslau 1910. Preis 0,80 M

Verantwortlicher Redakteur: Karl Seidenstücker, Leipzig-Gohlis. Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig. Verlag von Hans Fändrich, Leipzig.